M. Khusna Amal

Membendung Arus Radikalisme Agama

KONTESTASI ISLAM MODERAT VERSUS ISLAM RADIKAL

Prolog:
Prof. Dr. H. Babun Suharto, M.M

M. Khusna Amal

MEMBENDUNG ARUS RADIKALISME AGAMA

KONTESTASI ISLAM MODERAT *VERSUS* ISLAM RADIKAL

Prolog:
Prof. Dr. H. Babun Suharto, M.M

M. Khusna Amal

MEMBENDUNG ARUS RADIKALISME AGAMA

KONTESTASI ISLAM MODERAT
VERSUS
ISLAM RADIKAL

Prolog:
Prof. Dr. H. Babun Suharto, M.M

PENGANTAR PENULIS

Beberapa tahun terakhir ini, NU Jember terlihat aktif menggelar *tadarus* Aswaja *(Ahlus Sunnah wal Jama'ah)* bagi para pengurus dan warga *nahdliyin* di kantor PCNU Jember setiap bulan sekali. Pengurus NU Jember aktif pula melaksanakan kegiatan pendidikan dan pelatihan (diklat) Aswaja yang diperuntukkan bagi generasi mudanya. Secara institusional dan personal, elemen NU Jember satu di antaranya Lembaga Bahtsul Masa'il (LBM) gencar memproduk wacana dan dipublikasikan dalam bentuk buku, yang diproyeksikan untuk meng-*counter* berbagai wacana keagamaan yang diproduksi kalangan Islam garis keras yang berusaha menyingkirkan praktek keagamaan warga *nahdliyin* yang selama ini dinilai sesat, bid'ah, khurafat, sinkretik, dan bertentangan dengan kemurnian syari'at Islam. Tidak ketinggalan, intelektual muda NU Jember mengambil peran aktif dalam melakukan kajian, dialog, dan diskusi, dalam forum ilmiah, *halaqah-halaqah,* dan lingkar diskusi terbatas *(limited discussion)*, yang mengkritisi fenomena radikalisasi agama yang kian berkembang di Jember.

Demikian halnya dengan Muhammadiyah Jember, organisasi Islam modern ini tidak kalah sibuknya dalam melakukan kegiatan konsolidasi internal melalui pemantapan aqidah dan paham keagamaan mereka yang *nota bene* juga bersumber dari *Ahlus Sunnah wal Jama'ah*. Sebagaimana dikemukakan kader Muhammadiyah, di beberapa tempat di wilayah kabupaten Jember seperti Kencong, warga Muhammadiyah sempat terlibat ketegangan dengan kalangan radikalis dikarenakan masjid, lembaga pendidikan dan jama'ah pengajian mereka "dibajak" oleh kalangan radikalis. Konsolidasi internal juga dilakukan Muhammadiyah Jember sebagai respon kolektif atas Surat Keputusan Pengurus Pusat (SKPP) Muhammadiyah yang menginstruksikan warganya agar bersikap kritis terhadap setiap kegiatan organisasi ataupun partai politik yang mengatasnamakan agama dan mengklaim diri mengembangkan sayap dakwah seperti PKS adalah benar-benar partai politik. Karena, setiap partai politik jelas berorientasi meraih kekuasaan politik. SKPP ini dibuat sebagai respon Muhammadiyah atas infiltrasi yang dilakukan kelompok garis keras yang mulai mereduksi ajaran dan jama'ah Muhammadiyah di berbagai tempat.

Apabila dicermati, berbagai kegiatan kalangan Islam moderat tersebut dapat dimengerti sebagai bagian dari proses pergulatan (baca: kontestasi) mereka, baik dalam memperjuangkan dan mempertahankan paham keagamaan Islam moderat, melindungi jama'ahnya dari serangan kalangan Islam radikal, ataupun *counter* atas gerakan infiltrasi keagamaan yang dilakukan kalangan Islam garis keras, yang dinilai potensial merusak tatanan formasi sosial

Jember yang plural dan multikultural. Kalangan Islam moderat pun sadar sepenuhnya bahwa dalam ranah kehidupan publik yang sarat dengan keragaman dan perbedaan, maka setiap interaksi yang mereka lakukan akan melibatkan proses-proses pergulatan sosial yang bercorak negosiatif.

Buku yang ada di hadapan pembaca ini merupakan hasil riset penulis dengan judul asli *"Peran Organisasi Islam Moderat dalam Membendung Arus Radikalisme Agama di Jember".* Dengan diterbitkannya hasil riset ini ke dalam buku, diharapkan dapat dibaca oleh publik dan memberikan kontribusi bagi pengembangan wacana dan sekaligus praktik kultural-keagamaan dalam menciptakan tatanan kehidupan sosial yang ramah terhadap keragaman dan perbedaan.

Jember, September 2012

Pandji-pandji N.U, tjiptaan asli oleh K.H. Riduan, Bubutan Surabaya th. 1926.

PROLOG

MEMBUMIKAN TRADISI DAN NILAI MODERASI ISLAM:

Prof. Dr. H. Babun Suharto, M.M.

Dalam beberapa dekade terakhir, tema keragaman dan perbedaan (baca: pluralisme) yang selama ini menjadi watak kebudayaan bangsa Indonesia telah menjadi isu yang paling sensitif dan sekaligus banyak dibincang publik. Persoalannya lebih karena adanya perubahan yang sangat mendasar pada diri masyarakat bangsa Indonesia. Banyak orang yang mengidentifikasi bahwa dulu masyarakat Indonesia dikenal dengan sikap dan wataknnya yang ramah terhadap orang lain, toleran terhadap perbedaan, mengedepankan sikap damai dan harmoni daripada konflik, religius dan tidak suka menonjolkan cara-cara kekerasan dalam menyelesaikan persoalan. Kini, masyarakat Indonesia terkesan cenderung emosional,

reaktif, mudah tersulut konflik, dan acap menggunakan kekerasan dalam menyelesaikan perselisihan.

Dalam lingkup yang lebih mikro, budaya kekerasan, ketidakramahan dan intoleransi terhadap aneka keragaman dan perbedaan juga sangat *cetah* atau *kentara* mewarnai dinamika kehidupan sosial-keberagamaan di Indonesia. Terutama pasca Orde Baru, munculnya gelombang keterbutaan telah mematik komunitas umat beragama untuk berlomba-lomba mengekspresikan identitas sosial-keagamaannya secara bebas. Akibatnya, terjadi semacam kontestasi terbuka antar kelompok umat beragama yang mengedepankan identitasnya masing-masing sehingga muncullah benturan dan konflik yang tidak jarang disertai kekerasan. Budaya kekerasan dalam ranah kehidupan sosial-keagamaan kian menguat saat satu kelompok umat beragama menganggap ajaran dan paham keagamaannya yang paling benar dan memandang paham dan ajaran agama kelompok lain keliru, maka dari itu mereka memandang wajib untuk meluruskan dan/atau merubahnya. Bahkan, benturan bisa lebih menajam manakala ada sekelompok umat non-*mainstream* yang berambisi untuk menegakkan syari'at Islam dalam sistem kehidupan sosial-politik bangsa yang dinilai sekular. Apa yang diartikulasikan sekelompok umat yang terakhir itulah yang dikenal

sebagai gerakan radikalisme dan/atau fundamentalisme agama[1].

Dalam konteks keindonesiaaan, menguatnya gelombang radikalisme agama yang mengusung ideologi transnasionalisme global dan berambisi mengganti negara bangsa menjadi negara agama, jelas merupakan ancaman yang sangat serius bukan saja bagi bangsa Indonesia melainkan juga bagi umat Islam. Sebagaimana tengara yang disampaikam oleh A. Mustofa Bisri bahwa bagi bangsa Indonesia, perubahan menjadi negara agama akan menjadi awal reduksi kekayaan budaya dan kebebasan beragama tidak hanya bagi non-mulsim melainkan juga bagi muslim itu sendiri, bahkan distrosi terhadap Islam. Bagi non-muslim, perubahan ini bisa membuat mereka mengalamialienasi psikologis dan sosial di sebuah negara yang menganut keyakinan resmi berbeda dengan keyakinan yang mereka anut. Sedangkan bagi muslim, perubahan ini akan berarti penyempitan, pembatasan dan hilangnya kesempatan untuk menafsirkan pesan-pesan agama sesuai dengan konteks sosial dan budaya bangsa Indonesia, dan setiap

---

[1] Radikalisme atau fundamentalisme itu berangkat dari idealisasi total yang kadang-kadang baik, namun cita-cita praktisnya sering disalahtafsirkan. Gerakan mereka mengabaikan realitas modern sekarang ini yaitu kemajemukan dan/atau pluralisme di dalam masyarakat zaman partisipasi massa. Robert W. Hefner, *Pluralisme di Indonesia dan Masalahnya,* dalam Ahmad Suaedy (ed.) *Pergulatan Pesantren dan Demokratisasi,* Yogyakarta: LKiS, 2000, hlm., 175.

pembacaan yang berbeda dari tafsir resmi negara akan menjadi subversif dan harus dilarang[2].

Boleh jadi inilah salah satu kerisauan dan tantangan paling berat bagi segenap elemen bangsa Indonesia yang mempunyai misi membentuk *nation building* non-etnis, non-sektarian, dan inklusif. Mengembalikan dan membangun kembali masa depan peradaban Indonesia yang menghargai keragaman dan perbedaan, atau dalam bahasa Hefner dikenal dengan pluralisme dalam civilitas[3], merupakan tanggung jawab

---

[2] Baca A. Mustofa Bisri, *Epilog Belajar Tanpa Akhir,* dalam Abdurrahman Wahid (ed.) *Ilusi Negara Islam Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia,* Jakarta: The Wahid Institute, Gerakan Bhineka Tunggal Ika, Maarif Institute, 2009, hlm., 233.

[3] Dalam membincang mengenai respon masyarakat terhadap kemajemukan di era partisipasi massa, Hefner memetakan tiga opsi. *Pertama,* agenda sebagian masyarakat yang berorientasi pada serangan total atau upaya mengembalikan sejarah pada suatu zaman murni, zaman tanpa kemajemukan. Opsi inilah yang diartikulasikan oleh kalangan umat yang diidentifikasi sebagai kelompok fundamentalisme dan/atau radikalisme. *Kedua,* isolasi suci, seperti Darul Arqom di Malaysia, anggota gerakan ini sebenarnya baik tapi mereka memiliki hasrat melestarikan nilai-nilai Islam tidak pada tingkat seluruh masyarakat. Sebagian dari masyarakat muslim dianggap kafir atau dikafirkan, karena mereka tidak konfirm terhadap ideal-ideal itu. *Ketiga,* adalah yang paling rumit dan paling sulit dijalankan, tetapi opsi ini dipandang paling layak untuk zaman sekarang ini. Yaitu, semacam pluralisme dalam civilitas, pluralisme dalam keramaham politik. Dalam membincang pluralisme dalam civilitas kita diingatkan oleh *civil society* atau masyarakat madani yang tidak berdasar atas kemandirian. Masyarakat yang betul-betul civil harus mempunyai organisasi persatuan, sikap yang ramah yang mengakui dan menerima perbedaan pendapat, perbedaan agama, suku dan lain-lain. Dan inilah yang sulit, pasalnya selalu ada golongan tertentu yang

bukan saja negara, melainkan segenap elemen bangsa Indonesia termasuk pesantren. Sebagai institusi keislaman yang usianya jauh lebih tua daripada usia bangsa Indonesia, pesantren sebenarnya telah berperan besar membangun karakter bangsa Indonesia yang ramah, toleran, dan mengedepankan perdamaian. Dilihat dari paham keagamaan yang dikembangkannya *(Ahlus Sunnah wal Jama'ah)* dan nilai tradisi kepesantrenan yang mengedepankan kesederhanaan, keikhlasan, kemandirian, persaudaraan (*ukhuwah)*[4] dan lainnya, pesantren merupakan institusi keagamaan moderat yang selama ini dinilai cukup berhasil mensenyawakan antara nilai-nilai agama dengan budaya nusantara sehingga mampu melahirkan –

---

mengisolir diri dan menunjukkan sikap intoleran, termasuk terhadap sesama pemeluk agama. Robert W. Hefner, *Pluralisme di Indonesia dan Masalahnya,* dalam Ahmad Suaedy (ed.) *Pergulatan Pesantren dan Demokratisasi,* Yogyakarta: LKiS, 2000, hlm., 176-177.

[4] K.H. Ahmad Shiddiq, mengemukakan tiga gagasan persaudaraan *(al-ukhuwwah): Ukhuwwah Islamiyah* (persaudaraan umat Islam), *Ukhuwwah Wathoniyah* (persaudaraan bangsa) dan *Ukhuwwah Insaniyah* (persaudaraan kemanusiaan). Hal ini menunjukkan bahwa pluralisme telah diterima para ulama Islam, kalangan pesantren, NU dan Muhammadiyah beserta para pengikutnya atas dasar agama Islam. Penerimaan pluralisme oleh organisasi Islam moderat terbesar juga semakin memperkuat pendapat yang mengatakan bahwa pesantren, NU dan Muhammadiyah merupakan representasi organisasi Islam moderat. Baca K.H. Husein Muhammad, *Prolog Pluralisme Sebagai Keniscayaan Teologis,* dalam Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an,* Jakarta: KataKita, 2008, hlm., xiii-xiv

meminjam istilah Pierre Bourdieu—*habitus*[5] yang menjadi sumber penggerak tindakan, pikiran dan representasi masyarakat bangsa Indonesia.

Sampai sekarang pun, saat bangsa Indonesia tengah *galau* menghadapi gelombang radikalisasi agama, yang salah satu sumbernya juga berasal dari kalangan muslim moderat. Organisasi Islam moderat seperti NU dan Muhammadiyah ternyata tampil sebagai garda depan dalam meredam radikalisme agama bukan

---

[5] Lebih lanjut Bourdieu menjelaskan bahwa *habitus* merupakan hsil ketrampilan yang menjadi tindakan praktis (tidak selalu disadari) yang kemudian diterjemahkan menjadi suatu kemampuan yang kelihatannya alamiah dan berkembang dalam lingkungan sosial tertentu. *Habitus* dapat pula dipahami sebagai kerangka penafsiran untuk memahami dan menilai realitas sekaligus penghasil praktik-praktik kehidupan yang sesuai dengan struktur-struktur objektif. Kedua hal ini –struktur subjekif dan objektif—tidak bisa dipisahkan. *Habitus* menjadi dasar kepribadian individu. Pembentukan dan berfungsinya *habitus* seperti lingkaran yang tidak diketahui ujung pangkalnya: di satu sisi, sangat memperhitungkan hasil dari keteraturan perilaku dan di sisi lain modalitas praktiknya mengandalkan pada improvisasi, dan bukan pada kepatuhan pada aturan-aturan. Jadi *habitus* merupakan struktur intern yang selalu dalam proses restrukturisasi. Dalam konteks ini, praktik-praktik dan representasi seseorang tidak sepenuhnya deterministik (pelaku bisa memilih) namun juga tidak sepenuhnya bebas (pilihannya ditentukan habitus). Tanpa perlu mencari lagi maknanyaatau menyadarinya, *habitus* mampu menggerakkan, bertindak dan mengorientasikan sesuai dengan posisi yang ditempati pelaku dalam lingkup sosial, menurut logika arena pertarungan dan situasi yang melibatkannya. Baca Haryatmoko, *Menyingkap Kepalsuan Budaya Penguasa: Landasan Teoritis Gerakan Sosial Menurut Pierre Bourdieu,* dalam *Basis*, Nomor 11-12 Tahun ke-52 November – Desember 2003, Yogyakarta: Yayasan BP Basis, hlm., 10-11.

melalui cara-cara militeristik, melainkan pendekatan kultural. Meski demikian, apa yang dilakukan organisasi Islam moderat dalam ikhtiarnya meredam gerakan radikalisme agama, bukannya tanpa kritik. Satu keterbatasan organisasi Isam moderat dalam merespon gerakan radikalisme agama tidak lain adalah kemampuannya dalam membumikan dan mengaktualisasikan nilai-nilai dan tradisi moderasi Islam, tidak sebatas pada tataran normatif melainkan empiris. Dalam konteks ini, pembumian nilai-nilai moderasi Islam belum sepenuhnya mampu menjawab, bukan semata persoalan teologis, melainkan juga problema keumatan dan kemanusiaan dalam bidang sosial, ekonomi, pendidikan, dan politik. Walaupun demikian, satu hal yang pasti adalah bahwa apa yang telah dilakukan pesantren sesederhana apapun itu, tidak diragukan lagi, telah berkontribusi besar dalam mengawal peradaban bangsa Indonesia kontemporer, baik di tingkat lokal maupun nasional, yang masih menghargai pluralitas dan multikulturalitas[6].

[6] Indonesia dikenal sebagai *locus clasiccus,* tempat klasik bagi pluralisme, pluralisme sangat mewarnai tradisi politik dan praktek keagamaan orang muslim di Indonesia. Tradisi kemajemukan – bukan dalam arti sinkretisme melainkan pluralisme—merupakan sumbangan besar umat Islam, termasuk muslim pesantren, kepada politik nasionalisme dan demokratisasi serta pluralistiknya. Robert W. Hefner, *Pluralisme di Indonesia dan Masalahnya,* dalam Ahmad Suaedy (ed.) *Pergulatan Pesantren dan Demokratisasi,* Yogyakarta: LKiS, 2000, hlm., 172-173.

Sebagai pamungkas, segala ikhtiar yang telah dilakukan penulis buku ini –dengan mempertimbangkan berbagai kelebihan dan kekurangannya-- diharapkan dapat memberikan sumbangsih nyata bagi proses penguatan Islam moderat yang *concern* mengembangkan nilai-nilai dan tradisi moderasi Islam yang gilirannya bisa berkontribusi terhadap pembangunan peradaban Indonesia yang ramah terhadap keragaman dan perbedaan. Setiap perbedaan seperti apapun hendaknya tidak dipetengkarkan apalagi disikapi dengan cara-cara kekerasan. Mengedepankan cara-cara yang berkebudayaan jauh lebih baik meski harus diakui sangat sulit dan bisa menjadi modal kultural yang *favourable* dalam membangun masa depan civilitas Indonesia yang lebih baik. Dan kepada semua pihak yang telah memberikan kontribusinya dalam penyelesaian studi ini disampaikan apresiasi setinggi-tingginya.

Jember, September 2012

DAFTAR ISI

BAB 1
PENDAHULUAN

Untuk mewujudkan tatanan kehidupan sosial yang damai, harmonis, dan toleran,
Maka jangan biarkan muncul satu kekuatan pun yang dominan,
Dan karenanya ia akan melakukan tindakan dominasi
Terlepas apakah kekuatan dominan itu,
muncul dari organisasi Islam radikal ataukah Islam moderat sekalipun,
Yang bisa dilakukan semua pihak tidak lain adalah melakukan kritik dan kritik
Dan jangan biarkah ada satu kekuatan pun tampil dominan......

(Disarikan dan disistematisasikan dari gagasan para informan)

Pada abad 21 ini, salah satu tantangan terbesar yang dihadapi oleh organisasi keagamaan berhaluan moderat seperti Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah –dan juga masyarakat bangsa yang

mempunyai misi membentuk *nation building* non etnis, non sektarian, dan inklusif-- adalah menguatnya ideologi trans-nasionalisme. Kalau dalam bidang ekonomi-politik, ideologi trans-nasionalisme mengejawantah dalam bentuk kebangkitan kuasa neo-liberalisme yang ditandai oleh dominasi korporasi global/ fundamentalisme pasar. Dalam kehidupan sosial-agama, ideologi trans-nasionalisme terekspresikan dalam bentuk *religious extrimism (global Islamism, Hindu, evangelism)* [1] ataupun *ideological extrimism* yang akhir-akhir ini cenderung menguat[2].

Pada skala global, potret *religious extrimism* ini tergambar pada gerakan radikalisme agama yang diartikulasikan oleh Hamas (Palestina), Hizbullah (Libanon), Kelompok Fundamentalisme Islam Iran, Al-Qeda dan Taliban (Afganistan). Pada masyarakat Barat, fenomena *religious extimism* juga dapat diamati dari gerakan kaum radikalis seperti kelompok ekstrim dan fundamentalis Yahudi yang melakukan penembakan brutal ratusan warga muslim Palestina yang tengah

---

[1] Menurut Karen Amstrong, gerakan radikalisme ataupun fundementalisme tidak hanya terdapat pada gama monoteis saja. Ada juga fundamentalis Budha, Hindu dan bahkan Kong Hu Cu, yang sama-sama menolak butir-butir nilai budaya liberal, saling berperang atas nama agama (Tuhan), dan berusaha membawa hal-hal yang sakral ke dalam urusan politik dan negara. Lihat Karen Amstrong, *Berperang Demi Tuhan,* terj. Satrio Wahono dkk, Jakarta-Bandung: Kerjasama Serambi dengan Mizan, 2001, hlm., x.

[2] M. Basri, *Revitalisasi Gerakan Nahdlatul Ulama (NU) Dalam Pemberdayaan Civil Society,* Makalah Seminar Nasional dalam Rangka Konfercab NU Jember, 4 Juni 2009.

melaksanakan shalat subuh di masjid al-Khalil (Hebron), serangan *kamikaze* Jepang terhadap gedung WTC, sekte-sekte agama fundamentalis di Barat yang mengajak jama'ahnya melakukan bunuh diri massal, penembakan massal, dan berbagai aktivitas radikalisme lainnya[3].

Seirama dengan *trend* menguatnya *religious and ideological extrimism* pada tataran global, fenomena radikalisme yang mengambil identitas agama di tanah air juga cenderung mengalami peningkatan dari pada penyusutan. Kekerasan fisik yang dilakukan sekelompok umat Islam terhadap komunitas Ahamadiyah di Bogor, Lombok, dan Jakarta baru-baru ini, penyerangan massa FPI terhadap massa FKKB dalam kasus kekerasan Monas beberapa waktu lalu, dan aneka kekerasan baik fisik, psikologis, politis, maupun teologis, yang dilakukan sekelompok umat atas umat yang lain, dan semakin maraknya pemahaman agama yang eksklusif-formalistik, merupakan sederetan fakta yang menegaskan betapa grafik radikalisme agama di tanah air juga mengalami peningkatan daripada penurunan[4]. Fakta menguatnya radikalisme agama

---

[3] Abdurahman Kasdi, *Fundamentalisme Islam Timur Tengah: Akar Teologi, Kritik Wacana dan Politisasi Agama,* dalam *Tashwirul Afkar Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan,* Edisi No. 13 Tahun 2002, hlm., 19-20.

[4] Fakta peningkatan radikalisme agama tidak hanya ditandai maraknya aksi kekerasan yang dilakukan kelompok umat beragama, tetapi juga menjamurnya organisasi ataupun kelompok keagamaan berhaluan garis keras. Nur Khalik Ridwan dalam

semakin tak terbantahkan seiring dengan aksi peledakan Hotel J.W Marriot dan Rits Carlton yang dilakukan para teroris pada 17 Juni 2009 yang lalu.

Ironisnya lagi, fenomena radikalisme agama yang selama ini berkembang sebatas di kota-kota besar, kini gerakannya semakin meluas ke kota-kota kecil dan bahkan sampai kawasan pelosok pedesaan. Semua ini tidak lepas dari kemampuan kelompok radikalis dalam mentransformasikan ideologi, memperluas jaringan dan gerakan. Sebagaimana diketahui, gerakan kaum radikalis tidak sebatas dilakukan melalui organisasi formal seperti FPI (Fron Pembela Islam), MMI (Majlis Mujahidin Indonesia), HTI (Hizbut Tahrir Indonesia), JI (Jama'ah Islamiyah), Salafi dan beberapa organisasi serupa. Kaum radikalis semakin memiliki kemampuan pula dalam memanfaatkan berbagai jaringan politik seperti berafiliasi dengan salah satu partai politik, parlemen dan pemerintahan, media teknologi *(cyber net)* dan berbagai jaringan kultural lokal seperti jama'ah pengajian, masjid, dan *halaqah-halaqah* kecil.

---

penelitiannya di Surakarta mencatat tidak kurang dari 9 KRK (Kelompok Radikal Keagamaan) tumbuh subur di daerah basis tersebut, yaitu Majli Ta'lim al-Islah, Front Pembela Islam Surakarta (FPIS), Brigade Hizbullah, Barisan Bismillah, KAMMI, GPK, Laskar Hizbullah Sunan Bonang, Jundullah dan Laskar Jihad. Baca hasil riset Nur Khalik Ridwan, *Agama Borjuis Islam Fundamentalis: Berdasarkan Kasus Surakarta,* dalam *Tashwirul Afkar Jurnal Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan,* Edisi No. 13 Tahun 2002, hlm., 93.

Dari kasus konflik-konflik kecil di berbagai daerah, seperti Jember, diperoleh informasi bahwa sumbu pertikaian antara kelompok radikalis dengan kelompok non-radikalis antara lain dipicu oleh perebutan masjid yang sebelumnya didirikan dan dikelola warga kemudian dikuasai oleh kelompok radikalis. Kalangan radikalis juga mulai membangun lembaga pendidikan seperti TPA/TPQ, madrasah dan bahkan pesantren sebagai institusi untuk menyemaikan dan mentransformasikan ideologi gerakan keagamaan mereka.

Gerakan radikalisme agama yang kian merangsek ke kawasan pinggiran dan mulai mengambil alih harta kekayaan agama yang selama ini dimiliki dan dikelola kalangan non-radikalis itulah, yang kini merisaukan para pemuka agama, tokoh agama, umat beragama pada umumnya, dan organisasi keagamaan yang selama ini *concern* mengembangkan corak keberagamaan moderat. Betapa tidak, gerakan keagamaan yang dulu dipandang sebelah mata dan diyakini tidak akan laku di masyarakat karena banyak berbenturan dengan kultur masyarakat, kenyataannya bertolak belakang. Justru gerakan keagamaan kaum radikalis semakin berkembang pesat, mampu merebut jama'ah dan menguasai aset-aset keagamaan yang selama ini dkelola oleh kaum non-radikalis. Semakin banyak elemen masyarakat, terutama dari kalangan muda dan terdidik sekalipun, yang masuk dalam jaringan radikalisme. Beberapa oganisasi keagamaan yang *nota bene*

berhaluan non-radikal juga mengalami keterkejutan saat aset-aset keagamaan mereka seperti masjid, TPA/TPQ, pesantren, berpindah tangan dan dikuasi oleh kelompok radikalis. Kalangan umat non muslim pada umumnya tidak kalah risaunya mengingat selama ini mereka selalu menjadi target kekerasan teologis kalangan radikalis.

Dihadapkan pada problema tersebut, organisasi kagamaan yang berhaluan moderat mulai merespon secara serius fenomena radikalisme agama yang dilancarkan oleh FPI, MMI, HTI, JI, Salafi, dan beberapa kelompok radikalis lainnya. Beberapa organisasi keagamaan seperti NU dan Muhammadiyah cukup serius melakukan perimbangan wacana melalui kajian, produksi wacana, dan transformasi wacana melalui jurnal, buku, forum diskusi *(halaqah),* seminar, lokakarya, dan media informasi lainnya. Secara praksis, transformasi wacana juga dilakukan melalui lembaga pendidikan, revitalisasi Aswaja dalam kurikulum pendidikan keagamaan pesantren, ma'arif, lembaga pendidikan yang dikelola Muhammadiyah, dan berbagai aksi praksis lainnya. Lahirnya Jaringan Islam Liberal (JIL) ataupun Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMMY) yang mayoritas berasal dari kalangan intelektual muda, tidak bisa dipisahkan pula dari respon sayap intelektual muda organisasi keagamaan dalam melakukan *counter-culture* terhadap fenomena radikalisme agama.

Tidak sebatas pada level nasional, di tingkat lokal (daerah) pun, beberapa organisasi keagamaan juga melakukan kegiatan yang hampir senada. Apa yang dilakukan sayap intelektual NU Jember misalnya, dalam upaya membendung paham radikalisme agama, mereka juga aktif melahirkan wacana dan mentransformasikan ajaran moderatisme Islam berbasis paham *Ahlus Sunnah wal Jama'ah (Aswaja)*. Belum lama ini, beberapa intelektual muda dari organisasi keagamaan di Jember mengadakan pendidikan atau workshop penguatan paham moderatisme Islam yang diproyeksikan untuk penguatan pluralisme keagamaan masyarakat Jember.

Menilik apa yang dilakukan organisasi keagamaan berhaluan moderat di Jember, menjadi menarik untuk mengkajinya lebih jauh perihal pergulatan mereka dalam membumikan nilai-nilai inklusivisme Islam, mentransformasikan wacana moderatisme Islam, dan melakukan aksi praksis lainnya dalam upaya membendung radikalisme agama yang semakin menggeliat di daerah.

A. Fokus Studi

Perbincangan mengenai pergulatan (baca: kontestasi) yang dilakukan oleh suatu kelompok sosial, akan melibatkan berbagai proses sosial-kebudayaan yang kompleks[5]. Salah satu proses sosial-kebudayaan

---

[5] Dalam proses pergulatan (baca: interaksi) tersebut tentu terjadi suatu model yang selama ini populer dalam kajian *cultural studies,* kontestasi, resistensi, konvergensi, dan seterusnya. M. Nur

yang penting diungkap adalah masalah strategi budaya yang dilancarkan masing-masing pihak yang berkontestasi. Dalam konteks ini, tentunya strategi budaya yang hendak diungkap tidak lain adalah strategi budaya yang dilancarkan oleh organisasi keagamaan berhaluan moderat yang memang menjadi lokus penelitian. Secara lebih spesifik, pertanyaan yang bisa dimunculkan adalah bagaimana peran organisasi-organisasi keagamaan berhaluan moderat dalam menghadapi gerakan ekspansif kelompok radikalis atau fundamentalis di Jember ?, bagaimana pula strategi budaya yang dilancarkan organisasi keagamaan berhaluan moderat tersebut dalam membumikan (baca: internalisasi dan transformasi) nilai-nilai Islam yang moderat dan inklusif dalam rangka membendung gerakan radikalisasi agama yang dilakukan beberapa kelompok umat Islam yang diidentifikasi sebagai kelompok "garis keras" (kelompok Islam radikal) dan sekaligus mengawal pembangunan formasi sosial masyarakat yang plural dan multikultural ?

B. Tujuan

Studi bertujuan untuk mendeskripsikan pergulatan organisasi-organisasi keagamaan berhaluan moderat dalam rangka membendung gerakan ekspansif

---

Khoiron, Agama dan Kebudayaan: Menjelajahi Isu Multikulturalisme dan Hak-hak Minoritas, dalam Hikmat Budiman, *Hak Minoritas: Dilema Multikulturalisme di Indonesia,* Jakarta: Yayasan Interseksi dan TIFA, 2005, hlm., 50.

kalangan radikalis ataupun fundementalis di Jember. Penelitian juga bertujuan untuk mendeskripsikan strategi kebudayaan yang dilancarkan organisasi-organisasi keagamaan berhaluan moderat tersebut dalam usahanya untuk dapat membumikan moderatisme Islam dan sekaligus membendung radikalisme agama yang kian menguat di Jember.

C. Signifikansi

Tema studi ini dipandang cukup aktual dan signifikan dikaitkan dengan usaha ilmiah untuk terus memproduk wacana-wacana pluralisme keagamaan ataupun moderatisme Islam sebagai penyeimbang bagi maraknya wacana keagamaan yang bercorak formalistik yang diproduksi kaum radikalis, fundamentalis ataupun puritanis. Sebagaimana dapat dibaca di berbagai media massa, cetak ataupun elektronik, buku-buku, jurnal, *cyber,* dan laiannya, lalu lintas wacana keagamaan marak diwarnai oleh pemberiataan, informasi dan wacana keagamaan ekslusif yang diproduk kalangan radikalis. Hal ini dinilai dapat membahayakan bagi kalangan masyarakat yang kurang memiliki latar pemahaman keagamaan yang komprehensif. Signifikansi penelitian juga terkait dengan kontribusi yang bisa diberikan riset ini bagi pengambilan kebijakan oleh pemerintah, Departemen Agama melalui badan Litbang Kerukunan Agama, dalam mengeluarkan kebijakan dan penataan kehidupan keagamaan yang lebih konstruktif.

D. Metode

Studi ini menggunakan rancangan kualitatif yang menekankan penyusunan teori dari cara berpikir induktif-empiris.[6] Model berfikir induktif-empiris ini sudah dimulai dengan deskripsi fenomena tentang praktik organisasi-organisasi keagamaan berhaluan moderat dalam usahanya, baik melalui reproduksi wacana maupun aksi sosial praksis, untuk membumikan nilai-nilai pluralisme. Untuk mengkaji lebih mendalam bagaimana mereka mengkonstruk tindakannya itu, maka digunakan pula ancangan etnografi,[7] dengan metode utama observasi partisipatif. Etnografi di sini dimaksudkan untuk menekankan asas relativisme (kenisbian) budaya. Setiap kelompok manusia mengembangkan budayanya sendiri, dan budaya itu dihargai sebagaimana adanya tanpa membawa nilai-nilai budaya peneliti. Ini berarti merupakan sebuah penghargaan dan upaya empati peneliti terhadap kelompok manusia yang hendak diteliti.

Alasan mengapa metode kualitatif dipergunakan dalam kajian ini karena yang dikaji dalam penelitian kualitatif adalah makna dari apa yang ada di balik

---

[6]Lihat Dede Oetomo, *"Penelitian Kualitatif dalam Ilmu Sosial",* dalam Seminar yang diadakan Balai Kajian Sumber Daya Manusia (BKPSDM) Fisip Unair. Oktober 1993.

[7]Etnografi merupakan salah satu model penelitian yang lebih banyak terkait dengan antropologi, yang mempelajari peristiwa kultural, yang menyajikan pandangan hidup subyek yang menjadi obyek studi. Periksa dalam Noeng Muhajir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000), hlm., 129.

tindakan individu;[8] penelitian kualitatif memberi peluang bagi kajian mendalam terhadap keyakinan, kesadaran dan tindakan yang dilakukan individu dalam masyarakat;[9] penelitian kualitatif memberikan peluang untuk mengkaji fenomena simbolik secara holistik.[10] Artinya, fenomena yang dikaji merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan karena tindakan yang terjadi di masyarakat bukanlah tindakan yang diakibatkan oleh satu faktor saja, melainkan melibatkan sekian banyak faktor. Dengan alasan-alasan diatas, maka posisi peneliti adalah hanya seorang yang sedang belajar dari apa yang menjadi pandangan subyek (*learning from the people*).[11]

E. Garis Besar Isi Buku

Secara garis besar isi buku ini terdiri dari lima bab. Bab pertama, berisi latar belakang masalah,

---

[8]Baca pokok persoalan sosiologi yang dikemukakan Max Weber tentang konsep tindakan sosial dalam George Ritzer, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda* (Jakarta: Rajawali Press, 1985), hlm., 44.

[9]Menurut Clifford Geertz, suka atau tidak, manusia bukanlah sejenis atom atau serangga. Manusia hidup di dalam jaringan makna atau sistem makna yang kompleks yang disebut oleh antropolog dengan "budaya-budaya. Karena itu, untuk memahaminya diperlukan metode yang sesuai. Lihat Clifford Geertz, "Agama sebagai Sistem Budaya", dalam Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion*. ter. Ali Noer Zaman (Yogyakarta: Qalam, 1996), 395-397. Lihat juga karya Geertz, *Kebudayaan dan Agama,* ter. Fransisco Budi Hardiman (Yogyakarta: Kanisius, 1995), hlm., 1-4.

[10]Lihat penjelasan ini dalam Sanapiah Faisal, *Penelitian Kualitatif: Dasar-Dasar dan Aplikasi* (Malang: YA3, 1990), hlm., 8.

[11]Ibid.

masalah penelitian, tujuan dan manfaat penelitian, metode penelitian dan sistematika atau garis besar isi laporan penelitian. Bab dua, berisi tinjauan teoritis yang memuat telaah konsep mengenai Islam dan pluralisme, Islam dan radikalisme agama, dan konstruktivisme sebagai sebuah penghampiran teoritis. Bab ketiga, berbicara mengenai Jember sebagai lokus atau setting penelitian terdiri dari sub bab Jember sebagai kawasan urban yang seksis, pluralitas etnik dan budaya, ragam agama dan aliran, satu Islam, 1001, ekspresi. Bab empat, berisi dialektika Islam moderat versus Islam radikal di Jember yang secara rinci mengupas NU dan Muhammadiyah Jember sebagai potret Islam moderat, gerakan radikalisme agama di Jember yang dinilai meresahkan, ormas Islam moderat dan pergulatan membumikan pluralisme dan membendung radikalisme. Bab lima, berisi catatan penutup mengulas refleksi teoritis, kesimpulan dan saran.

BAB 2
ISLAM, PLURALISME, DAN RADIKALISME

A. Islam dan Pluralisme Agama

Isu tentang pluralisme telah menjadi bahan perbincangan serius di kalangan umat Islam. Pluralisme yang secara sederhana diartikan sebagai kemajemukan (agama) melahirkan pemahaman dan pemaknaan yang tidak tunggal. Tidak jarang dalam perbedaan pemaknaan, melahirkan sikap pro dan kontra dari kalangan umat Islam. Yang tidak sepakat dan sependapat dengan pluralisme biasanya dikaitkan dengan pemaknaan pluralisme sebagai paham yang mengakui bahwa semua agama itu benar dan karena itu memunculkan konsekuensi berupa kebebasan setiap orang untuk berpindah-pindah agama. Sedangkan, pluralisme yang mengandaikan bahwa dalam realitas kehidupan sosial terdapat keragaman agama yang tidak mungkin untuk diseragamkan dan karenanya menuntut setiap pemeluk agama untuk bersikap inklusif dan

toleran terhadap keragaman tersebut, merupakan pemaknaan yang selama ini banyak diterima oleh umat Islam. Sebab, pemahaman kedua tidak bertentangan dengan ajaran prinsipil dalam Islam.

Studi tentang pluralisme sendiri di kalangan umat Islam semakin mendapat tempat dan perhatian sangat serius. Hal ini dikarenakan fakta empiris di lingkungan umat Islam maupun umat beragama secara umum, pemahaman dan sikap pluralis ternyata belum sepenuhnya membumi. Bahkan, masih banyak umat Islam dan umat beragama yang ternyata memiliki pandangan sebaliknya, anti pluralis, yang berpotensi destruktif terhadap tatanan kehidupan sosial-keagamaan. Pada tataran empirik, pandangan anti pluralisme kerap memunculkan konsekuensi tindakan destruktif berupa pemaksaan terhadap kelompok lain yang memiliki agama dan/atau paham keagamaan yang berbeda. Ketegangan dan konflik yang melibatkan kekerasan baik fisik maupun non fisik di kalangan umat beragama mulai dari dahulu sampai sekarang, tidak bisa dilepaskan kaitannya dengan sikap dan pandangan umat yang anti-pluralis.

Percikan gagasan-gagasan pluralisme agama di kalangan umat Islam dapat ditelusuri dari pemikiran dan sikap yang mengedepankan toleransi dan keterbukaan. Di kalangan muslim era modern terdapat tokoh-tokoh terkemuka seperti Sayyed Hussein Nasr, Fritjof Schuon (Muhammad Isa Nur al-Din), Muhammad Legenhausen, Farid Esack, dan Abdul Aziz Sachedina.

Mereka dikenal sebagai intelektual-intelektual muslim yang selama ini getol membuka jalan menuju pluralisme agama. Di kalangan Kristiani terdapat, William Cantwell Smith, William Montgomery Watt, John Hick, dan keputusan Rekonsili Vatikan II (1962-1965) juga berperan besar dalam membuka jalan menuju pluralisme agama. Di Indonesia, cendekiawan muslim seperti A. Mukti Ali, Alwi Shihab, Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, dan cendekiawan Kristiani seperti Romo Franz Magniz-Suseno, adalah sedikit dari banyak cendekiawan dan tokoh agama yang membuka jalan menuju pluralisme[12].

Dari percikan gagasan pluralisme yang dilontarkan para intelektual, akademisi dan tokoh agama tersebut melahirkan gagasan-gagasan dan model pemikiran tentang pluralisme yang semakin kaya dan semakin mendapat tempat dalam kehidupan Islam. Sebagian besar umat Islam pun juga semakin terbuka dan memiliki pemahaman yang kian komprehensif terhadap persoalan pluralisme agama. Adalah Muhammad Legenhausen, seorang doktor filsafat kebangsaan Iran, melahirkan gagasan tentang pluralisme agama yang non-reduktif. Yaitu, pluralisme agama yang secara penuh menghargai perbedaan-perbedaan signifikan dalam agama-agama, yang mampu mengakui bahwa cara-cara yang berbeda menuju

[12] Muhamad Ali, *Teologi Pluralis Multikultural: Menghargai Kemajemukan Menjalin Kebersamaan,* Jakarta: Kompas, 2003, hlm., xiv-xv.

kesempurnaan manusia dan kebahagiaan puncak telah diberikan agama-agama, terlepas dari perbedaan-perbedaan itu, Legenhausen sama sekali membedakan konsep pluralisme agamanya ini dengan relativisme agama. Baginya *"there can be no denying that different paths can lead to God ang in different circumstances have been ordained by Him."*[13]

Muhammad Sachedina, doktor studi agama yang pernah aktif di Dar al-Ifta Kairo 1991 dan saat ini aktif di *Center for Strategic and International Studies,* Washington DC, Amerika Serikat, menggagas teologi agama-agama dalam bukunya *'The Islamic Roots of Democratic Pluralism'* (2001). Dalam pendapatnya, Sachedina mengatakan bahwa satu sisi manusia, pada dasarnya adalah satu komunitas universal, sehingga tidaklah mustahil membangun suatu moralitas bersama. Di sisi lain, kenyataan sejarah menunjukkan pluralitas agama, sehingga cara-cara yang berbeda dalam memahami Tuhan dan berbuat kebaikan tidak bisa tidak kecuali harus dipandang sebagai absah. Menurutnya, makna Islam tidak terbatas pada apa yang dianut para pengikut Nabi Muhammad Saw, tetapi juga mencakup semua keberagamaan yang benar, yang berserah diri kepada-Nya dan mengikuti tuntunan-Nya[14]. Pandangan cukup liberatif tentang Islam ini mengingatkan kita pada gagasan pluralisme agamanya Nurcholish Madjid yang memahami Islam bukan hanya terbatas agama

---

[13] Muhamad Ali, *Teologi Pluralis Multikultural........,* hlm., xv.
[14] Muhamad Ali, *Teologi Pluralis Multikultural........,* hlm., xvi.

yang dibawa Muhammad dan dianut secara formal oleh umat Islam sekarang ini, semua orang yang menyerahkan dan memasrahkan diri pada Tuhan juga dapat dikatakan sebagai orang yang beragama Islam.

Sementara itu, intelektual pribumi yang berhaluan neo-modernis seperti Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid, juga telah melahirkan konsep yang cukup dalam tentang paham kemajemukan (baca: pluralisme) agama. Mereka hendak mengukuhkan konsep pluralisme agama itu dari tinjauan doktrin agama, perspektif sosio-historis, dan dari sudut kepentingan intergasi nasional.

Tidak disangsikan bahwa hubungan Islam dengan pluralisme memiliki dasar argumentasi yang kuat. Abdurrahman Wahid melihat hubungan Islam dengan pluralisme dalam konteks manifestasi universalisme dan kosmopolitanisme ajaran Islam. Menurut Islam secara tegas menjamin lima hak dasar kemanusian :

(1) Keselamatan fisik warga masyarakat dari tindakan di luar hukum.
(2) Keselamatan keyakinan agama tanpa paksaan,
(3) Keselamatan keluarga dan keturunan,
(4) Keselamatan harta benda dan hak milik pribadi, dan
(5) Keselamatan profesi.

Berangkat dari kerangka normatif singkat tersebut, Abdurrahman Wahid lebih banyak menyorot pluralisme agama dari tujuan sosiologis. Berdasarkan pengalaman di Indonesia, ia melihat toleransi dan

kerukunan hidup beragama berjalan cukup baik. Islam yang masuk ke Nusantara bercorak sangat akomodatif terhadap budaya lokal, sehingga mengakibatkan akulturasi budaya yang kompleks. Ini tidak hanya dialami oleh Islam tradisional yang menyerap budaya mistik masyarakat Hindhu-Budha, tetapi juga Islam modern terhadap simbol Kristen. Contohnya, tradisi penyebutan dari *Ahad* telah bergeser ke hari *Minggu*, sesuatu yang diterimah secara masif. Fakta seperti ini menggambarkan adanya mozaik yang indah dalam kerukunan hidup, seperti dikatakannya :

> Mereka juga menyebut hari Arab Ahad dengan sebutan hari Minggu, yang berasal dari *Domingo*, yang berarti Tuhan bagi orang-orang Katolik Portugal, dan kemudian diikuti orang-orang Eropa lain untuk pergi ke gereja. Penyerapan 'nama Kristen' bagi hari Arab Ahad itu akhirnya sekarang menyembulkan faset baru berupa kegiatan keagamaan kaum muslimin, seperti majlis ta'lim dan pengajian umum pada hari tutup kantor dan hari tutup sekolah itu. Perubahan 'hari Kristen' menjadi 'hari Islam' tanpa mengubah penyebutan nama harinya itu menunjukkan keindahan mozaik kerukunan hidup antara umat beragama, yang menyejukkan hati dan menentramkan jiwa (Wahid, 1992: 6).

Dari kutipan di atas, jelas bagi Abdurrahman Wahid, tradisi kerukunan hidup beragama di negeri ini

cukup mantap ditandai dengan adanya interaksi-sosial yang harmonis antar berbagai pemeluk agama.[6] Tetapi lebih lanjut ia menilai, mekipun watak normatif Islam jelas-jelas kosmopolitanis didukung sejumlah pengalaman sejarah, tetapi hal itu tidaklah berjalan mulus begitu saja. Bahkan belakangan ini ia merasa, di kalangan kaum muslimin Indonesia ada suatu kejanggalan, yakni apa yang disebutkanya sebagi proses 'pendangkalan agama'.

Pendangkalan itu muncul akibat pengaruh politik Islam di Timur Tengah, di mana Islam sudah di jadikan sebagai ideologi atau komoditas polotik, baik oleh yang menindas maupun yang ditindas. Faktor lain yang menyebabkan terjadinya pendangkalan, menurut Abdurrahman Wahid adalah proses pendidikan dan dakwah Islam yang cenderung bersifat memusuhi, mencurigai, dan tidak mau mengerti agama lain. Itu tidak hanya dilakukan mubaligh-mubaligh di mimbar, tetapi juga guru-guru di sekolah. Sebabnya ialah: *Pertama*, mereka sedang mengalami masa transisi dari kehidupan tradisional ke kehidupan modern, yang kemudian berdampak pada hilangnya akar-akar psikologis dan kultural. *Kedua*, Islam telah dijadikan

---

[6]Gus Duir membuat kebijakan yang fenomenal pada tanggal 17 Januari 2000, ia mengeluarkan Inpres No. 6/2000. Isinya mencabut Inpres No. 14 yang dibuat Soeharto tentang agama, kepercayaan dan adat istiadat China. Dan selanjutnya diikuti oleh Megawati meresmikan Imlek sebagai hari Libur nasional.

ajang kepentingan dan bendera politik yang di pakai untuk menghadapi orang lain (Wahid, 1998: 51-52.)

Pada tahap berikutnya, kaum muslimin tidak mampu membaca di mana kepentingan Islam dan di mana pula posisi kaum non-muslim, bahkan secara pukul rata sering dianggap sebagai musuh atau lawan. Yang lebih tidak disukai Abdurrahman Wahid, manakala pandangan demikian itu dijustifikasi dengan sejumlah ayat, padahal belum tentu konteks ayat itu relevan dengan apa yang dimaksudkan. Misalnya, ayat: "seharusnya pengikut Nabi Muhammad itu keras terhadap orang Kafir dan santun kepada sesamanya." (QS. 48: 29.) Oleh sebagian umat Islam, ayat itu dimaknai sebagai keharusan bersikap keras terhadap *non-muslim.* Padahal, yang dituju ayat itu adalah *Kuffar* (orang-orang kafir) yang tidak beragama, bukan Yahudi, Kristen, atau kaum beragama lainnya. Banyak ayat Al-Qur'an yang menurutnya sering dipahami salah seperti itu. Lebih lanjut ia kemukakan :

> Ada lagi satu ayat Al-Qur'an yang sering dikutip untuk membenarkan sikap dan tindakan anti-toleransi. Yaitu, ayat yang berbunyi: "Wahai Muhammad, sesungguhnya orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan rela kepadamu sampai kamu ikuti agama mereka" (QS. 2 : 120). Kata 'tidak rela' di sini dianggap melawan atau memusuhi, penginjilan atau pengabaran Injil, dan sebagainya. Dua hal yang berbeda sama sekali diletakkan dalam

> satu hubungan yang tidak jelas. Padahal kalau masalahnya didudukkan secara proporsional, kita tidak akan keliru memahami arti 'tidak rela' di situ. Tidak rela itu artinya tidak bisa menerima konsep-konsep dasar. Bahwa Kristen dan Yahudi tidak bisa menerima konsep dasar Islam itu sudah tentu. Sebab kalau mereka bisa menerima, itu artinya bukan Kristen dan Yahudi lagi. Maksudnya, jawaban kebalikan terhadap ayat tadi juga bisa kita buat sama: *Walan Nardlo,* artinya kita tidak rela terhadap Yahudi dan Nasrani, misalnya konsep ketuhanannya sebab memang sudah beda. Tapi itu tidak berarti ada permusuhan (Wahid, 1998, 53-54).

Pemikiran Abdurrahman Wahid di atas pada intinya berusaha menghilangkan sikap kebencian kepada agama lain, sebab kebencian hanya membawa pada permusuhan. Padahal misi agama adalah perdamaian, sesuatu yang bertolak belakang dengan permusuhan. Sikap benci dan memusuhi adalah lawan paham pluralisme. Pluralisme meniscayakan adanya keterbukaan, sikap toleran, dan saling menghargai kepada manusia secara keseluruhan.

Melihat argumentasi yang dikemukakan beberapa tokoh agama di atas menjadi jelas bahwa persoalan pluralisme agama merupakan persoalan inheren yang juga menjadi bagian dari perbincangan dan perhatian Islam dengan sumbernya al-Qur'an dan al-Hadits. Tidak

sedikit ayat ataupun dalil yang berbicara, menjelaskan dan memperkuat pluralisme agama dalam Islam. Sudah banyak tokoh agama, kaum intelektual Islam, akademisi yang telah berbicara mengenai hal itu. Dari sekian tulisan terdapat satu persamaan bahwa persoalan pluralisme agama itu merupakan *Sunnatullah*. Banyak firman Tuhan yang menjelaskan hal itu di antaranya adalah ayat yang mengatakan "bagi tiap-tiap umat ada kiblatnya (sendiri) yang ia menghadap kepadanya. Maka berlomba-lombalah kalian (dalam membuat) kebaikan. Di mana saja kalin berada pasti Allah akan mengumpulkan kalian (pada hari kiamat). Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu" (QS al-Baqarah, 148); "Hai umat manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kalian dari seorang laki-laki dan perempuan dan menjadikan kalian berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kalian saling kenal mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kalian di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa di antara kalian. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui" (QS al-Hujurat, 13); "Andaikata Tuhanmu menghendaki, tentu Dia menjadikan manusia umat yang satu. Dan (tetapi) mereka senantiasa berbeda" (QS Hud, 118); "Andaikata Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikanNya satu umat saja" (QS al-Maidah, 48); "Tidak ada paksaan dalam memasuki agama" (QS al-Baqarah, 256), dan

masih banyak lagi firman Tuhan yang menjelaskan secara gamblang pluralisme agama[15].

B. Islam dan Radikalisme Agama

Setiap perbincangan mengenai pluralisme, hampir bisa dipastikan, melibatkan isu radikalisme. Boleh dikata antara kedua konsep tersebut memiliki keterkaitan yang cukup kuat. Ibarat uang logam, pluralisme menempati satu sisi perwajahan, sedangkan radikalisme menempati sisi perwajahan kedua dari mata uang tersebut. Begitu kuatnya pertalian antara keduanya, maka keberadaan keduanya dalam perbincangan hampir tidak bisa dipisahkan.

Sudah barang tentu, hubungan antara keduanya bukanlah hubungan persaudaraan ataupun kekerabatan dalam arti sebuah istilah yang memiliki kesamaan atau kemiripan pengertian. Banyak hasil studi yang justru menempatkan keduanya pada oposisi biner, saling berhadapan ataupun vis a vis. Pluralisme dipahami sebagai cara pandang yang menghargai perbedaan dan kebhinekaan baik dalam realitas sosial, budaya dan agama. Dalam agama, misalnya, kaum pluralis memahami bahwa realitas keagamaan umat pada tataran historis-sosiologis, atau empiris, itu tidak lah

---

[15] Husein Muhammad, Prolog Pluralisme Sebagai Keniscayaan Teologis, dalam Abd. Moqsith Ghazali, Argumen Pluralisme Agama Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an, Jakarta: KataKita, 2009, hlm., xvi, baca pula Abd. Moqsith Ghazali engan judul buku yang sama, hlm., 3-4.

tunggal melainkan plural. Faktanya, meskipun semua umat beragama mengakui adanya eksistensi Tuhan, namun artikulasi keagamaan pada tataran praksis telah melahirkan ragam kepercayaan dan keyakinan. Sehingga tidak heran jika di dunia ini muncul tidak saja satu agama, melainkan banyak agama. Pun demikian, di kalangan internal umat beragama, seperti umat Islam, secara normatif umat Islam menganut satu agama bernama agama Islam, namun secara empiris keberagamaan umat Islam ternyata diartikulasikan atau diekspresikan ukmat Islam secara tidak tunggal, melainkan beranekaragam. Karenanya, adalah satu keniscayaan jika di kalangan umat Islam sendiri muncul beragam aliran atau paham keagamaan, organisasi keagamaan, komunitas keagamaan dengan cara pandang dan praktek keberagamaan yang sangat plural.

Sedangkan, radikalisme dalam Islam sering dipahami sebagai bentuk ekspresi keagamaan yang lahir dari cara pandang keagamaan yang anti pluralisme. Hal ini bukan berarti bahwa setiap cara pandangan anti-pluralisme otomatis melahirkan sikap dan perilaku keagamaan yang dikategorikan radikalisme. Radikalisme agama sering diidentikkan dengan ekspresi keagamaan yang menonjolkan kekerasan. Dalam studi agama, radikalisme agama acap pula disinonimkan dengan fundamentalisme, revivalisme, ekstrimisme, sektarianisme, fanatisme, militanisme, dan berbagai varian gerakan kekerasan yang mengatasnamakan agama. Akan tetapi, ketika ditelusuri secara konseptual

pengertian radikalisme, terdapat perbedaan dari sisi aksentuasi makna yang dikandung masing-masing terminologi yang disinonimkan tersebut.

Khusus terkait dengan radikalisme, istilah ini sebenarnya bukanlah konsep asing dalam ilmu sosial. Disiplin politik, sosiologi dan sejarah sejak lama telah menggunakan terma ini untuk menjelaskan fenomena sosial. Sejarwan Sartono Kartodirdjo, misalnya, telah menggunakan istilah radikalisme untuk, salah satunya, menggambarkan gerakan protes (petani) yang menggunakan simbol agama dalam menolak seluruh aturan dan tatanan yang ada. Kata radikal digunakan sebagai indikator sikap penolakan total terhadap seluruh kondisi yang sedang berlangsung[16].

Menurut Horace M. Kallen, radikalisme (sosial) dicirikan oleh tiga kecenderungan[17]. *Pertama,* radikalisme merupakan respon terhadap kondisi yang sedang berlangsung. Biasanya respon tersebut muncul dalam bentuk evaluasi, penolakan atau bahkan perlawanan. Masalah-masalah yang ditolak bisa berupa asumsi, ide, lembaga atau nilai-nilai yang dipandang bertanggung jawab terhadap keberlangsungan kondisi yang ditolak. *Kedua,* radikalisme tidak berhenti pada upaya penolakan, melainkan terus berupaya mengganti

---

[16] Baca Sartono Kartodirdjo, *Protest Movements in Rural Java,* Singapore: Oxford University Press, 1973; dan karyanya yang berjudul *Ratu Adil,* Jakarta: Sinar Harapan, 1992.

[17] Lebih lanjut lihat Horace M. Kallen, "Radikalism", dalam Edwin R.A. Selligman, *Encyclopedia of The Social Sciences,* Vol. XIII-XIV, New York: The Macmillan Company, 1972, hlm., 51-54.

tatanan tersebut dengan suatu bentuk tatanan lain. Ciri ini menunjukkan bahwa di dalam radikalisme terkandung suatu program atau pandangan dunia tersendiri. Kaum radikalis berupaya kuat untuk menjadikan tatanan tersebut sebagai ganti dari tatanan yang ada. *Ketiga,* kuatnya keyakinan kaum radikalis akan kebenaran program atau ideologi yang mereka bawa. Sikap ini pada saat yang sama dibarengi dengan penafian kebenaran sistem lain yang akan diganti. Dalam gerakan sosial, keyakinan tentang kebenaran program atau filosofi sering dikombinasikan dengan cara-cara pencapaian yang mengatasnamakan nilai-nilai ideal seperti 'kerakyatan' atau 'kemanusiaan'. Kuanya keyakinan tersebut acap pula memunculkan sikap emosional di kalangan kaum radikalis.

Dalam Islam sendiri, fenomena radikalisme muncul sedah sejak lama. Pada era Khulafaur Rasyidin muncul kelompok Islam garis keras yang dikenal dengan kaum khawarij. Jauh setelah era Khulafaur Rasyidin dan Kekhalifahan Bani Abbas dan Umayyah, gelombang radikalisme kian tumbuh dengan subur di antaranya al-Ikwanul al-Muslimun yang didirikan Hasan al-Bana (kelompok ini menamakan ajarannya dengan sebutan *salafiyyah*).Sebelum al-Bana telah muncul gerakan radikal yang diprakarsai oleh Muhammad bin Abdul Wahab (1703-92) di semenanjung Arabia. Di kemudian hari gerakan ini dikenal dengan Wahabiyyah yang ciri utamanya adalag penghapusan unsur-unsur non-Islami dari praktek kehidupan Muslimin. Pada era

kontemporer, perbincangan tentang fenomena radikalisme dalam Islam mencuat seiring dengan peristiwa revolusi Iran pada 1979 yang berhasil menampilkan kalangan mullah ke atas panggung kekuasaan. Setelah itu muncul semakin banyak gerakan Islam radikal terutama di kawasan Timur Tengah seperti Jamaat Islami belakangan dikenal dengan FIS, Al-Qaedah, dan semacamnya. Secara umum, kelompok-kelompok umat yang mengembangkan gerakan radikalisme dicikan oleh pandangan keagamaan mereka yang eksklusif, literalis, dan atau tekstualis, berkeinginan mengembalikan kejayaan Islam sebagaimana era Rasulullah Saw. dan Khulafaur Rasyidin, dan melakukan penolakan keras terhadap segala bentuk sistem kehidupan sosial yang berasal dari Barat yang dinilainya sekuler atau tidak sesuai dengan ajaran Islam, sebagai gantinya mereka hendak menerapkan syari'ah Islam dalam semua sistem kehidupan[18].

C. Konstruktivisme: Sebuah Penghampiran Teoritis

Perspektif teori yang dijadikan sebagai dasar pijakan dalam kajian ini adalah perspektif yang dipergunakan Peter L. Berger bersama rekannya

---

[18] Tarmizi Taher, Anatomi Radikalisme Keagamaan dalam Sejarah Islam, dalam Bahtiar Effendy dan Hendro Prasetyo (ed.), *Radikalisme Agama,* Jakarta: PPIM-IAIN, 1998, hlm., 1 – 43.

Thomas Luckmann, yaitu teori konstruksi sosial.[19] Melalui teorinya, mereka menggambarkan proses di mana melalui tindakan dan interaksinya, seseorang menciptakan secara terus-menerus sebuah kenyataan yang dimiliki bersama, yang dialami secara faktual obyektif dan penuh arti secara subyektif. Teori konstruksi sosial Berger dan Luckmann yang bekerja dalam tradisi fenomenologi, sesungguhnya merupakan sebuah kritik atas paradigma fakta sosial Durkheim. Berger dan Luckmann mengedepankan pandangan dialektik ketika melihat hubungan manusia dan masyarakat; manusia menciptakan masyarakat demikian pula masyarakat menciptakan manusia yang dikenal dalam konsep eksternalisasi, obyektivikasi dan internalisasi.[20]

Sebagai sistem kebudayaan, agama merupakan suatu usaha manusia untuk membentuk kosmos yang keramat.[21] Dengan pengertian seperti itu, maka sebenarnya agama juga mengandung unsur konstruksi manusia. Agama bukan sekedar kelakuan dan produk kelakuan. Namun, realitas keberagamaan selalu

---

[19] Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (Garden City N.Y.: Dobleday, 1966).

[20] Peter L. Berger, *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial ,* (Jakarta: LP3ES, 1991), hlm., 4-5.

[21]Agama adalah kosmisasi dalam suatu cara yang keramat (sakral). Dengan kata "keramat" di maksudkan sebagai adalah suatu kualitas kekuasaan yang misterius dan menakjubkan, bukan dari manusia tetapi berkaitan dengannya, yang diyakini berada dalam obyek-obyek pengalaman tertentu. Ibid., hlm., 32.

diwarnai oleh lingkungan sosial di mana pengetahuan manusia itu diperoleh, ditransmisikan atau dipelajari. Dengan kata lain, manusia tidak akan dapat menangkap sebuah realitas, kecuali jika manusia berada dalam kerangkan proses sosial yang terlibat. Dalam pandangan Berger dikenal dengan proses dialektika pada momen eksternalisasi, obyektivikasi dan internalisasi ketika melihat hubungan antara manusia, masyarakat dan agama.

Pertama, agama mengalami proses ekternalisasi ketika agama menjadi norma yang berfungsi untuk mengontrol tindakan masyarakat. Ekternalisasi merupakan momen adaptasi diri dengan dunia sosio-kultural. Oleh karena adaptasi ini merupakan proses penyesuaian, maka dimungkinkan sekali adanya variasi tindakan. Melalui eksternalisasi, maka masyarakat merupakan produk manusia. Kedua, agama mengalami proses obyektivikasi ketika agama berada di luar diri manusia, seperti ketika agama berada di dalam teks—berlaku sebagai tata nilai. Obyektivikasi merupakan momen interaksi sosial di dalam dunia intersubyektif yang dilembagakan. Melalui obyektivikasi, maka masyarakat menjadi realitas yang sangat unik. Ketiga, agama mengalami proses internalisasi ketika realitas obyektif itu ditarik kembali ke dalam diri individu sehingga seakan-akan menjadi realitas subyektif. Melalui internalisasi, maka manusia merupakan produk masyarakat.

Dialektika eksternalisasi, obyektivikasi dan internalisasi dalam teori Berger dan Luckmann berusaha mengedepankan mekanisme pemberdayaan pada diri subyek. Mekanisme ini di dalam istilah Simmel dikenal dengan sebutan *balanced absortion of culture*, di mana subyek dapat menginternalisasikan budaya obyektif. Penyerapan budaya obyektif yang berlansung seimbang ini merupakan seperangkat subyek untuk menciptakan substansi kepribadian yang terolah (*cultivated individu*). Konsep ini menunjuk kepada kapasitas manusia untuk menyempurnakan kepribadian dengan cara menginternalisasi pengaruh-pengaruh eksternal ketika berhadapan dengan wilayah-wilayah personal. Konsep ini hampir sepadan dengan "deobyektivikasi", yaitu sebuah konsep rekonsiliasi antara budaya obyektif dan subyektif.[22] Perspektif teori ini dipergunakan sebagai langkah kritik terhadap perspektif teori stuktural –obyektivistik yang cenderung memiskinkan kenyataan sosial, termasuk meremehkan manusia sebagai aktor yang kreatif dalam membangun realitas sosialnya.

[22]Dalam pengertian yang lebih luas ialah mendudukkan kembali peran subyek sebagai "tuan" atas obyek. Bandingkan dalam AB. Widyanta, *Sosiologi Kebudayaan George Simmel* (Yogyakarta: Pustaka Rakyat, 2002), hlm., 19.

BAB 3
JEMBER, RUMAH BAGI BERAGAM AGAMA, ALIRAN DAN KEBUDAYAAN

A. Jember, Kawasan Urban Yang Plural

Jember, sejatinya merupakan sebuah kawasan yang sangat eksotis nan seksis. Daerah yang memiliki luas wilayah 3.293,34 km ini memiliki panorama alam dengan potensi kekayaannya yang sangat memesona. Coba lihat, topografi wilayahnya yang berbukit dan bergunung serta berbalut hamparan tanaman hutan dan perkebunan yang hijau, membentuk lanskap panorama keindahan alam yang luar biasa. Sebagian kawasan yang berbentuk lembah ngarai atau dataran rendah yang subur, udaranya yang sejuk, curah hujan yang cukup, dan sungai-sungai yang mengalirkan sumber mata air, emakin memperkuat citra alam Jember yang tidak saja membuncahkan keindahan namun juga

potensi kekayaan alam. Belum lagi, keberadaan lautan Samudera Indonesia di sebelah selatan, dan ratusan pulau-pulau kecil yang ada di sekitarnya, menambah seksisme topografi Jember sebagai sebuah kawasan hunian sosial, perekonomian, dan pengembangan peradaban.

Boleh jadi, eksotisme Jember yang seksis itulah yang selama ini telah memikat perhatian pemerintah Hindia Belanda untuk datang ke Jember dalam rangka melakukan eksplorasi lahan perkebunan, terutama tembakau. Tidak ketinggalan, banyak warga kalangan *grass roots* dari luar Jember terutama Madura, Jawa bagian *kulonan*, dan Osing-Banyuwangi, berdatangan dan/atau sengaja didatangkan Belanda ke Jember untuk bekerja di sektor perkebunan. Jalur Pantura (Pantai Utara) telah menjadi lalu lintas migrasi besar-besaran bagi orang-orang dari Madura dan Jawa bagian utara seperti Demak, Rembang, Pati dan sekitarnya menuju ke Jember. Tidak heran jika populasi Madura yang menetap di sepanjang jalur pantai utara seperti Pasuruan, Situbondo, Bondowoso, Banyuwangi terbilang sangat besar. Jember yang sesungguhnya tidak berada persis di pinggiran Pantura tidak luput dari sasaran para pendatang dari daerah utara. Hal ini sebagai dampak dari migrasi orang-orang Madura yang melintasi Pantura menuju daerah-daerah yang memiliki potensi ekonomi tinggi, termasuk Jember. Begitu besarnya kuantitas orang Madura dan sebagian Jawa yang mendiami dan menetap di kawasan Jember dan

sekitarnya, menjadikan Jember identik dengan etnososial Jawa-Madura. Penggunaan dwi bahasa, campuran Madura-Jawa, sebagai bahasa komunikasi keseharian oleh masyarakat Jember, merupakan fakta sosiologis yang tak terbantahkan.

Dalam perkembangan berikutnya, pembukaan lahan perkebunan secara besar-besaran oleh Belanda telah menjadikan Jember menjelma sebagai kawasan urban yang sangat terbuka dan dinamis bagi para pendatang. Tidak sebatas pendatang dari Madura, Jawa dan Osing, melainkan dari berbagai daerah yang semakin variatif sebut saja di antaranya Cina, India, Arab, Eropa, Bugis, Mandar-Sulawesi, Banjar-Kalimantan, dan berbagai daerah lain. Meningkatnya arus migrasi maupun pendatang baik yang menetap selamanya atau waktu tertentu hadir sebagai dampak dari perkembangan pertanian di sektor perkebunan, industri dan perdagangan. Sebagaimana dimaklumi, intensitas perdagangan dalam sektor pertanian dan perkebunan seperti kopi, karet dan terkhusus tembakau, melibatkan para pedagang baik alam lingkup lokal, regional, dan bahkan internasional. Dinamika sosial ekonomi Jember yang sedemikian pesat tersebut, telah membawa perubahan mendasar pada daerah penghasil tembakau ternama[23] ini, yakni berubah

---

[23] Tembakau merupakan salah satu produk pertanian yang telah berhasil menjadi maskot dan sekaligus penumbang PAD terbesar untuk kabupaten Jember. Terdapat dua jenis tembakau terkenal yaitu tembakau Na Oogst dan Voor Oogst. Tahun 2006 pro-

menjadi kawasan urban yang semakin terbuka *(open society),* plural dan multikultural. Jember sekarang, meminjam bahasa antropolog Hatley, menjelma menjadi sebuah periuk besar *(pendhalungan)* yang menjadi wadah bagi keanekaragaman budaya dan ragam perbedaan yang muncul sebagai konsekuensi adanya keragaman tersebut[24].

B. Pluralitas Etnik dan Budaya

Jember sekarang berbeda dengan Jember di awal-awal perkembangannya. Kalau dulu, Jember didominasi oleh etnik Jawa, Madura dan Osing, kini etnisitas di Jember telah mengalami peningkatan yang lebih variatif. Hampir semua etnik yang ada di nusantara, ada pula di Jember. Dan satu hal yang penting dicatat adalah keragaman etnik di Jember tidak banyak memunculkan ketegangan yang berarti. Sebaliknya, keragaman etnik dalam proses interaksinya justru potensial melahirkan konstruksi budaya keragaman atau yang dikenal dengan budaya *hybrid* yang dicirikan oleh keterbukaan, ketegasan, dan toleran. Sebagai cerminan budaya

---

duksi tembakau Na oogst mencapai 526.838, 70 kuintal. Tembakau Voor Oogst terbagi ke dalam tiga jenis yaitu Kasturi, Rajang dan White Burley. Secara umum, jenis tembakau Voor Oogst dari tahun ke tahun trennya mengalami peningkatan produksi. *Kabupaten Jember dalam Angka Tahun 2007,* hlm., 166.

[24] Kusnadi, Masyarakat Tapal Kuda, Konstruksi Kebudayaan dan Kekerasan Politik, dalam *Jurnal Ilmu-ilmu Humaniora, Vol. II/No. 2/Juli,* Jember: Fakultas Sastra Universitas Jember, 2001, hlm., 2.

hybrid, budayawan Ayu Sutarto membuat penandaan simbolik yang termanifestasikan dalam ungkapan *"Jowo yo Jowo ning dudu Jowo, Meduro yo Meduro ning dudu Meduro"*. Artinya, orang Jawa yang tinggal menetap menjadi penduduk Jember itu adalah orang Jawa tetapi bukan lagi menjadi Jawa murni. Demikian pula, orang Madura yang tinggal menetap di Jember sejatinya adalah orang Madura namun bukan lagi Madura murni.

Sudah barang tentu, lahirnya budaya *hybrid* yang cukup konstruktif tersebut, tidak tercipta begitu saja dan dalam tempo yang singkat. Melainkan lahir dari proses interaksi dan akulturasi yang panjang. Sebuah akulturasi yang tidak menafikan adanya ketegangan, kontestasi, dan politik representasi dari masing-masing kelompok sosial berdasarkan etnik dan budayanya. Arkeologi kultural yang dapat dibongkar untuk melihat fakta akulturasi yang nyaris tidak memunculkan praktek dominasi ataupun politik identitas berlebihan dari masing-masing etnik dapat dilacak dari penggunaan dwi bahasa oleh mayoritas penduduk Jember baik Madura maupun Jawa sebagai bahasa pergaulan sehari-hari, sebagaimana telah disinggung di atas. Di samping itu, penggunaan nama daerah seperti Ambulu (berasal dari bahasa Madura) yang penduduknya sebagian besar Madura, daerah Sukowono (berasal dari bahasa Jawa) yang mayoritas penduduk yang tinggal di dalamnya dari etnik Madura, merupakan bukti betapa akulturasi kebudayaan telah tercipta secara konstruktif.

Keragaman etnik dan kultural di Jember tidak sampai melahirkan sikap etnosentrisme dari masing-masing etnik yang ada. Pun demikian, tidak adanya satu budaya yang betul-betul dominan, dapat diidentifikasi sebagai faktor determinan yang mampu menekan munculnya apa yang disebut *dominant majority culture,* di mana etnis dengan kultur mayoritas menciptakan dominasi atas etnis minoritas. Pun demikian, ketiadaan kebudayaan dominan tidak lantas menjadikan hubungan antar etnis diwarnai persaingan ketat dan penuh ketegangan tanpa menemukan saluran komprominya sebagaimana temuan Bruner ketika meneliti hubungan antar etnis di Medan dan Bandung[25]. Lebih-lebih dengan semakin bervariannya etnik dan kultur yang ada di Jember menjadikan kultur *hybrid* itu

---

[25] Hasil penelitian Edward M. Bruner yang menggunakan konsep kebudayaan mayoritas dominan (dominant majority culture) dalam memahami pola relasi antar kelompok etnis di Medan dan Bandung berpandangan bahwa ada tidaknya suatu kebudayaan mayoritas dominan menentukan bentuk hubungan antar kelompok di suatu wilayah. Medan merupakan suatu kota yang terdiri atas sejumlah minoritas tanpa adanya suatu kebudayaan dominan sehingga antara kelompok etnik yang ada berkembang persaingan ketat dan hubungan antar etnis yang tegang. Sedangkan di kota Bandung kebudayaan yang dominan ialah kebudayaan Sunda selaku kebudayaan kelompok mayoritas sehingga di sana pendatang harus menyesuaikan diri dengan kebudayaan tersebut dan hubungan antar etnis yang ada bersifat lebih terbuka dan santai. Lihat Edward M. Bruner, *The Expression of Ethnicity in Indonesia,* dalam A. Cohen (ed.), *Urban Ethnicity,* London: Travistock, 1973, hlm., 251-280.

semakin berwarna, tidak sebatas diwarnai oleh kedua etnik, Jawa dan Madura, terbesar di Jember tersebut.

Kalaupun dalam sejarahnya pernah terjadi beberapa kasus ketegangan dalam skala massif baik konflik vertikal maupun horisontal itu lebih dipicu oleh persoalan politik dan ekonomi. Barang kali tidak sebatas di Jember, perbedaan kepentingan politik dan ekonomi yang potensial memicu konflik vertikal dan horisontal juga terjadi di hampir setiap daerah di nusantara. Sebab, kedua persoalan tersebut, hasrat kekuasaan dan perekonomian, tercatat sebagai faktor paling determinan yang memicu lahirnya konflik sosial yang menyeret persoalan etnik, agama, dan yang lainnya. Kasus radikalisme petani Jenggawah dalam melakukan perlawanan terhadap pihak PTPN, konflik antara petani dengan pihak perhutani sebagai akibat dari pembabatan hutan yang dilakukan elemen masyarakat di Silo, aksi protes yang dilakukan warga Silo dalam melakukan perlawanan terhadap rencana eksplorasi tambang emas dan mangan dengan melibatkan simbol-simbol agama dan budaya[26], jelas-jelas bukan konflik agama ataupun

---

[26] Pada tahun 2000 terjadi ketegangan menajam antara masyarakat Silo yang didukung elit agama, pesantren, organisasi keagamaan dan lembaga swadaya masyarakat dalam rangka melakukan penolakan terhadap rencana eksplorasi tambang emas di kawasan Silo. Sewindu kemudian, tepatnya pada periode 2008, masyarakat Silo dan sekitarnya dengan mendapatkan dukungan dari elemen *civil society* seperti ormas Islam, organisasi swadaya masyarakat, kyai dan pesantren, kembali terlibat ketegangan dengan pemerintah daerah yang tengah melakukan eksplorasi tambang mangan dengan menggandeng beberapa perusahaan swasta. Kete-

etnik, melaikan lebih sebagai manifestasi dari perebutan persoalan sumberdaya ekonomi dan politik[27]. Kasus konflik politik yang memanipulasi simbol-simbol agama

---

gangan vertikal yang terjadi nberlangsung cukup keras. Para warga yang melakukan aksi protes memanfaatkan simbol-simbol keagamaan seperti masjid, istightsah, do'a bersama sampai aksi demonstrasi besar-besaran di gedung DPRD Jember. Dalam peristiwa konflik vertikal tersebut selalu saja menelan korban kekerasan terutama dari pihak masyarakat. Dilihat dari sumber ketegangan, yakni eksplorasi tambang emas ataupun mangan, maka dapat dikatakan konflik tersebut dipicu oleh perebutan sumberdaya ekonomi dan kekuasaan (politik). Laporan tentang kasus penolakan tambang emas dan mangan tersebut baca *Radar Jember,* Warga Blokade Tambang Mangan Pace, Minggu 15 Maret 2009; Baca Juga *Kompas,* Warga Tolak Tambang, Jum'at 06 Maret 2009; *Kompas,* Warga Blokir Jalan ke Tambang, 16 Maret 2009; *Metrotvnews.com.*

[27] Menurut Kusnadi perebutan sumberdaya ekonomi dan politik sebenarnya bukan satu-satunya pemicu konflik sosial. Lebih komprehensif ia menjelaskan bahwa ketegangan sosial terjadi karena interaksi kepemimpinan sosial yang kurang efektif, manifestasi dari gengsi sosial-politik, mispersepsi tentang hubungan antara individudan kelompok politik dengan negara, upaya memenangkan persaingan dalam memperebutkan sumberdaya ekonomi dan politik, ketidaksiapan para pemimpin dan massa menerima dampak negatif dari persaingan politik, serta aktualisasi sifat keterbukaan yang cukup luas, utamanya di masa reformasi sekarang ini. Pada saat itu, kekerasan politik bukan lagi ciri budaya masyarakat "Tapal Kuda", termasuk Jember, tetapi hanya merupakan reaksi politik sesaat karena terbatasnya ruang, waktu, kedewasaan berpolitik dan kesempatan bagi masyarakat untuk mencerna dengan baik setiap persoalan politik yang dihadapinya secara tiba-tiba. Dengan kata lain, terbatasnya kualitas sumberdaya manusia, baik di tingkat elit sosial maupun massa politik, merupakan faktor determinan yang memberi kontribusi terhadap timbulnya hiruk pikuk politik di daerah ini, lihat Kusnadi, Masyarakat Tapal Kuda, Konstruksi Kebudayaan dan Kekerasan Politik, dalam *Jurnal Ilmu-ilmu Humaniora, Vol. II/No. 2/Juli,* Jember: Fakultas Sastra Universitas Jember, 2001, hlm., 6-7.

terlihat pada aksi protes yang dilakukan warga *nahdliyin* dalam melakukan perlawanan terhadap kekerasan politik yang dilakukan parlemen dalam melengserkan K.H. Abdurrahman Wahid dari kursi kepresidenan tahun 1999.

C. Pluralitas Agama dan Aliran

Tidak saja agama-agama formal ataupun *samawi* yang tumbuh dan berkembang di Jember. Ragam aliran keagamaan, organisasi keagamaan, dan kelompok keagamaan, mewarnai dinamika dan pluralitas masyarakat Jember. Posisi agama Islam sendiri cukup istimewa di tengah kehidupan masyarakat Jember. Sebagaimana di wilayah nusantara lainnya, Islam berhasil menjadi agama yang mayoritas dianut oleh masyarakat Jember. Dapat dikatakan, 90 persen penduduk Jember beragama Islam. Dari data BPS diketahui bahwa penduduk Jember yang menganut agama Islam sejumlah 2.099.349 orang, Katolik 13.222 orang, Protestan 26.780 orang, Hindu 3.708 orang, Budha 3.466 orang, dan lain-lain 46 orang[28].

Citra Islam sebagai agama mayoritas diperkuat pula oleh banyaknya sarana peribadatan seperti masjid (1.974 masjid), mushalla/langgar (9.539 mushalla), pesantren, dan kyai. Bupati Jember, M.Z.A Djalal dalam memberikan sambutan di acara harlah PC NU Jember beberapa tahun yang lalu, pernah mengatakan bahwa

---

[28] Kabupaten Jember dalam Angka 2007, hlm., 132.

Jember saat sekarang ini telah memiliki 1001 ulama/kyai, 1001 pesantren, dan 1001 masjid dan mushalla. Terlepas dari kepentingan politik di balik statemen yang dilontarkan Bupati tersebut, satu hal yang pasti bahwa keberadan simbol-simbol keislaman itu dipergunakan untuk menegaskan sebuah citra atau pesan bahwa Islam di Jember itu besar. Bahkan secara politis, tidak sedikit dari kalangan pemerintah maupun agama sendiri yang berkepentingan untuk menjadikan simbol-simbol keislaman yang begitu besar tersebut sebagai identitas sebuah kota atau kawasan. Sudah sejak lama muncul wacana-wacana yang diproduksi kalangan pemerintah dan sementara kelompok umat Islam yang melabeli Jember sebagai “kota santri” atau dengan istilah lain “Jember Religius”.

Pencitraan Jember sebagai kota santri yang dikonstruk elit pemerintah dan mungkin juga elit agama terkesan reduksionistik. Betapa tidak, pencitraan Jember sebagai kota santri yang sebatas dikaitkan dengan banyaknya jumlah pesantren, kyai, santri, dan berbagai properti Islam lainnya, seolah hendak mengeneralisir, menyatukan dan bahkan menyeragamkan realitas sosial masyarakat Jember dalam satu identitas tertentu. Padahal, realitas sosial masyarakat Jember itu tidaklah tunggal, melainkan plural. Jadi, sebagai sebuah wacana yang memiliki muatan –meminjam istilah Fouchoult-- kepentingan ideologis-politis, statemen “Jember sebagai kota santri”

jelas-jelas berkepentingan hendak me-*liyan*-kan entitas yang lain[29].

Memang betul bahwa Islam di Jember merupakan agama yang dianut oleh mayoritas penduduk Jember. Dan apabila dirunut konteks historisnya, besarnya kuantitas umat Islam di Jember itu bukan datang secara tiba-tiba. Melainkan melalui proses-proses sosial yang teramat panjang dan berliku. Sebuah proses yang hampir bisa dipastikan melibatkan konflik (baca: ketegangan) dan inetgrasi. Cerita kesuksesan penyebaran Islam di Jember sesungguhnya tidak jauh beda dengan cerita perkembangan Islam di beberapa daerah di wilayah Jawa, dan nusantara pada umumnya. Proses penyebaran dan perkembangan Islam lebih banyak bertumpu pada proses-proses dakwah Islam (baca: transformasi sosial-agama) melalui pendekatan kultural. Adaptasi, akomodasi dan akulturasi merupakan proses-proses kultural yang dilakukan para pengembang Islam di Jember. Jadi pengembangan Islam awal di Jember jauh dari kekerasan ataupun pemaksaan. Barangkali tepat apa yang dikatakan Denys Lombard bahwa tidak ada watak penaklukan dalam model Islam nusantara, termasuk di Jember. Alih-alih menerapkan

---

[29] Setiap wacana tentang kebudayaan tidak terlepas dari 'kepentingan' dan 'kekuasaan'. Bahkan wacana tersebut dalam kebudayaan bisa saja saling bertentangan. Namun karena mendapat dukungan dari kekuasaan, wacana tertentu menjadi dominan, dan wacana lainnya akan terpinggirkan *(marginalized)* atau terpendam *(submerged),* H.L. Dreyfus dan Paul Rabinow, *Michel Fouchault: Beyond Structuralism and Hermeneutics,* 1982, hlm., 44ff.

Arabisasi, sifat kreatif radikalyang dimiliki nusantara mampu mengolah keislaman –selain Hindu, Budha dan Cina—menjadi wajah budaya yang teduh[30].

Cerita kesuksesan penyebaran Islam hingga wujudnya seperti sekarang ini tidak bisa dilepaskan dari dakwah yang dilakukan para penyebar Islam pertama di Jember, salah satunya adalah Moh. Shiddiq, --atau dikenal dengan sebutan mbah Shiddiq. Berbekal kendaraan Cikar, beliau datang dari Tuban dalam rangka mengemban amanat gurunya untuk mengembangkan Islam di kawasan Timur, tepatnya suatu daerah yang kelak diberi nama Jember. Saat kedatangan beliau ke Jember, pranata sosial masyarakat Jember masih jauh dari pranata sosial yang dijiwai nilai-nilai keislaman. Dengan kata lain, Islam belum dikenal oleh masyarakay setempat. Judi, mabuk-mabukan, main perempuan, acap dilukiskan sebagai realitas sosial yang mewarnai Jember pra kedatangan Mbah Shiddiq. Tentu saja, kegiatan penyebaran Islam yang dilakukan mbah Shiddiq, sebagaimana cerita penyebaran Islam yang dilakukan para Wali Songo di *tlatah* Jawa, ataupun dakwah yang dilakukan nabi Saw di Mekkah dan Madinah, mengalami banyak benturan ataupun gesekan (baca: konflik). Melalui pendekatan kultural yang sangat mempertimbangkan unsur lokalitas setempat dalam dakwahnya, proses penyebaran Islam di Jember dapat

---

[30] Zacky Khairul Umam, Evolusi Muslim Moderat, dalam *Tempo* Jum'at 22 Mei 2009.

berlangsung cukup baik. Pola penyebaran Islam demikian lantas ditindaklanjuti oleh para ulama dan kyai, dengan memanfaatkan institusi pesantren dan organisasi keagamaan, yang hasilnya mampu meningkatkan kuantitas dan mutu keagamaan masyarakat Jember. Jadilah Islam banyak diminati dan dianutu oleh mayoritas masyarakat Jember.

Meski Islam telah berhasil memposisikan diri sebagai agama *mainstream* -–dalam arti agama yang dianut mayoritas masyarakat Jember—tidak lantas menjadi mayoritas dominatif yang menafikan keberadaan agama-agama lain. Di samping Islam terdapat pula ragam agama yang dianut sebagian masyarakat Jember di antaranya Kristen, Katolik, Hindu, Budha, Kong Hu Chu dan agama non-formal lainnya seperti aliran kebatinan/kepercayaan dan semacamnya. Keberadaan agama-agama selain Islam tidak dapat dipandang sebagai *liyan (the others)*, atau sekadar diposisikan sebagai agama kompelementer, pelengkap agama Islam. Setiap agama memiliki eksistensinya masing-masing yang memiliki hak untuk bisa hidup, berkembang dan berdampingan dengan agama Islam secara setara. Kenyataannya, setiap agama dan aliran keagamaan di luar Islam dapat tumbuh subur. Semua itu tidak akan bisa terjadi tanpa adanya toleransi yang

besar dari masyarakat Jember dalam menghadapi perbedaan[31].

D. Satu Islam, 1001 Ekspresi

Islam di Jember bukanlah Islam yang tunggal. Pada tataran empirik artikulasi atau ekspresi keagamaan umat Islam Jember itu sangat beragam. Meminjam bahasa M. Syafii Maarif, relaitas Islam di manapun termasuk di Jember hakekatnya satu, namun memiliki 1001 ekspresi. Pada awal perkembangan Islam boleh jadi corak keagamaan umat Islam Jember tidaklah terlampau heterogen, melainkan agak homogen. Islam yang berkembang di Jember pada periode permulaannya tidak lain adalah corak Islam tradisional yang dicirikan oleh muatan lokalitas dan spiritualitas. Corak keberagamaan semacam ini lantas melembaga dalam kehidupan pesantren dan organisasi keagamaan Nahdlatul Ulama (NU). Seiring dengan perkembangan modernisasi Islam di tanah air yang diusung organisasi Muhammadiyah, al-Irsyad dan semacamnya, lahirlah corak keagamaan umat Islam Jember yang diidentifikasi modern. Keterbukaan Islam Indonesia dengan Timur Tengah yang menjadi pusat gerakan pembaharuan Islam berbasi ideologi Wahabi, Syi'ah, Ahmadiyah dari India, mendorong munculnya aneka varian paham,

[31] Ahmad Syafii Maarif, *Islam Dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan Sebuah Refleksi Sejarah,* Bandung: Mizan bekerja-sama dengan Maarif Institute, 2009, hlm., 46.

kelompok dan organisasi keagamaan yang kian plural di Jember.

Dalam perkembangannya terkini, dinamika Islam di Jember dicikan oleh kehadiran beragam ekspresi keagaman di lingkungan internal umat Islam mulai dari yang coraknya tradisional sampai modern, dari yang bercorak lokal, spiritual bahkan sampai transnasional. Sebut di antara ragam aliran dan paham keagamaan yang tumbuh subur di Jember antara lain adalah kelompok Salafi yang menganut paham Wahabi, Ahmadiyah, Syi'ah yang sekarang mengambil bentuk Ijabi (Ikatan Jama'ah Ahlul Bait), Jama'ah Tabligh, Aliran Kejawen, dan semacamnya. Dilihat dari organisasi dan gerakan keagamaan terdapat kelompok agama mulai dari yang moderat sampai yang radikal di antaranya adalah Nahdlatul Ulama (NU), Muhammadiyah, Persis, al-Irsyad, PITI (Persatuan Islam Tionghoa Indonesia), Fron Pembela Islam (FPI), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII), dan lain-lain.

Saat paham dan organisasi keagamaan belum seplural seperti sekarang ini, pada awal perkembangan Islam terdapat dua organisasi menonjol yakni NU dan Muhammadiyah, interaksi yang berlangsung antar umat Islam ataupun antara Islam dengan agama-agama lain seperti Kristen, Hindu dan Budha, berlangsung sangat toleran. Di daerah-daerah pedesaan, misalnya, praktek keagamaan sering melibatkan masing-masing umat dengan paham keagamaan yang berbeda. Hasil

penelitian Munir Mulkhan yang menemukan pola keagamaan masyarakat tani yang memiliki latar NU dan Muhammadiyah, yang dikenal dengan kelompok MuhamadiNU (kependekan dari Muhammadiyah NU) di mana di masyarakat pedesaan warga desa yang Muhammadiyah dalam prakteknya kerap melakukan ritual keagamaan sebagaimana yang dipraktekkan NU, demikian sebaliknya. Hal ini tidak dapat dikatakan sebagai pencampuradukan paham keagamaan, melainkan sebagai bentuk keluwesan dan toleransi masyarakat dalam menyikapi perbedaan paham keagamaan tanpa terjebak sikap ekstrim saling menyalahkan.

Akan tetapi, seiring dengan semakin plural dan multikulturalnya Jember, sangat dimungkinkan interaksi yang terjadi diwarnai gesekan dan ketegangan. Karena dalam keragaman yang terus meningkat akan dibarengi dengan perbedaan yang lahir dari setiap kelompok dalam hal mengartikulasikan identitas keagamannya masing-masing. Terutama sekali di era reformasi sekarang ini di mana keterbukaan dan kebebasan setiap individu dan kelompok dalam mengekspresikan gagasan, keyakinan, dan kepentingannya mengalami peningkatan sangat tajam. Dalam bidang keagamaan, gesekan antar kelompok umat mulai tampak terlihat secara jelas. Di lingkungan internal umat Islam, fenomena gesekan antar kelompok umat yang memiliki latar keyakinan, ideologi, dan keorganisasian justru yang terlihat cukup menonjol.

Ketegangan kian terasa saat organisasi ataupun kelompok umat Islam yang berhaluan keras mulai bersuara keras melakukan pembabatan terhadap aneka model keagamaan lokal sebagaimana yang dipraktekkan kalangan *nahdliyin* dan yang lainnya. Salafi dengan paham Wahabiisme merupakan salah satu kelompok yang selama ini cenderung intoleran terhadap praktek keberagamaan yang bercorak lokal dan spiritual.

BAB 4
DIALEKTIKA ISLAM MODERAT VIS A VIS ISLAM RADIKAL DI JEMBER

A. Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah: Sebuah Potret Islam moderat ?

Sebelum memulai perbincangan mengani terminologi Islam moderat, sedari awal saya cukup sadar diri dan merasa perlu bersikap ekstra hati-hati (baca: kritis) untuk memaknai konsep Islam moderat itu sendiri. Benarkah ada sosok individu ataupun organisasi yang bernama Islam moderat itu ? Jangan-jangan apa yang disebut-sebut dengan Islam moderat itu sabatas pemaknaan semu, mitos ataupun ilusi belaka yang tidak memiliki relevansi dengan dunia empiris ? Atau boleh jadi konsep Islam moderat sekadar terminologi politik (baca: bahasa politik) eksklusif yang berorientasi untuk meminggirkan, mendeskreditkan, dan me-*liyan*-kan konsep yang ada di luar dirinya, --

sebut di antaranya terminologi Islam radikal, Islam fundamental, Islam liberal dan beragam varian Islam yang tidak sehaluan dengannya. Kalau sudah demikian, apa bedanya Islam moderat dengan Islam radikal atau Islam liberal yang selama ini menjadi sasaran kritisismenya itu ? Sebab nalar demikian berkecenderungan besar melahirkan klaim otentisitas pada dirinya. Siapapun yang memiliki nalar demikian itu pasti menganggap dirinya yang paling benar dan yang lain keliru.

Dengan mencoba untuk tetap membangun sebuah kesadaran bahwa terminologi apapun, termasuk Islam moderat, dengan ragam pemaknaan konstruktifnya, tetap sebuah terminologi yang cair dan terbuka atas sebuah pemaknaan oleh siapapun dengan beragam kepentingan apapun. Terlebih lagi jika disadari bahwa tidak ada satupun konsep atau wacana yang netral sama sekali. Sebagai konstruksi sosial, konsep tidak bisa dilepaskan dari keterlibatan dimensi kemanusiaan yang tidak pernah kosong dari apa yang disebut hasrat atau kepentingan *(human interest)*. Bahwa dalam kelompok muslim moderat itu terdapat individu-individu yang tidak moderat, sebagai misal, boleh jadi benar, terlebih jika bahasa Islam moderat sebatas dikonstruksi sebagai bahasa politik belaka. Pada saat mendiskusikan posisi NU dan Muhammadiyah dalam peta gerakan keagamaan di Jember dengan kolega dari kalangan *nahdliyin* dan *muhammadiyin,* memunculkan pertanyaan mendasar betulkah kedua organisasi Islam tersebut dapat

diposisikan ke dalam varian Islam moderat ? Teman-teman dari NU dan Muhammadiyah dengan mantap menyatakan bahwa orgnaisasi NU dan Muhammadiyah memang berada pada jalur Islam moderat. Jawaban demikian bukan tanpa catatan, para kolega memberikan catatan cukup kritis bahwa dalam rumah besar bernama NU dan Muhammadiyah itu terdapat individu dan kelompok individu, yang memiliki cara pandang keagamaan beragam. Di antara individu-individu tersebut ada yang memiliki ekspresi keagamaan yang dapat dikategorikan tidak lagi moderat. Sebagai bukti, tidak sedikit dari elemen personal di NU dan Muhammadiyah yang bersifat ekstrim dalam menyikapi munculnya beragam aliran keagamaan yang dinilai menyimpang dari Islam *mainstream,* seperti Ahmadiyah, Syi'ah dan semacamnya. Di antara mereka juga ada yang berkepentingan sebagaimana kepentingannya kalangan kelompok umat yang sementara ini diposisikan Islam radikal, yakni melakukan pendekatan-pendekatan kekuasaan untuk melembagakan Islam secara formal atau dikenal formalisasi syar'ah. Sebagai contoh, mereka ada yang bernegosiasi dengan pemerintah, baik eksekutif maupun legislatif, dan memposisikan diri pada satu titik perjuangan dengan kalangan Islam radikal untuk membuat Perda berbasis syari'ah. Sikap dan praksis keagamaan semacam ini, menurut beberapa kalangan dari *nahdliyin* dan *muhammadiyin* yang

moderat dianggap sebagai representasi ekspresi keagamaan yang eksklusif dan fundamentalistik[32].

Tanpa berusaha menafikan keragaman dalam rumah besar bernama organisasi NU dan Muhammadiyah, saya akan mencoba untuk, *pertama-tama,* melakukan pembongkaran anatomi ideologi, pemikiran dan praksis sosial-keagamaan pada diri kedua ormas Islam tersebut melalui pelacakan secara arkeologis-historis. Semua itu dilakukan sebagai ikhtiar untuk dapat membongkar atau menangkap secara lebih utuh sosok kedua ormas Islam dengan basis massa relatif besar di Jember tersebut. Benarkah kedua ormas Islam itu representasi Islam moderat apa bukan mitos belaka ? dan kenapa harus kedua ormas tersebut yang disorot bukan yang lain ? merupakan titik tolak perbincangan dalam bab ini.

Ada statemen yang mengatakan bahwa Islam awal yang tumbuh dan berkembang di Jember tidak lain adalah Islam yang bercorak sangat moderat. Statemen ini menuntun saya untuk melakukan penelusuran ihwal perkembangan Islam di Jember. Dari data yang saya himpun diperoleh informasi bahwa Islam yang disebarkan oleh para ulama di Jember, --salah satu pionernya adalah Muhammad Shiddiq--, tidak lain adalah Islam yang bercorak Salafiyah, bukan Salafi. Dalam literatur studi Islam kontemporer, Islam

---

[3232] Wawancara dengan Noor Harisudin dan Kasman, 11 Agustus 2009.

Salafiyah itu sering dinamai pula dengan sebutan Islam tradisional. Sosok Islam yang menampilkan ekspresi keberagamaan yang cukup sederhana atau bersahaja baik dalam cara pandang, sikap, maupun prakteknya. Lebih lanjut, terminologi "Islam tradisional" ini yang akan banyak digunakan sebagai penanda dari Islam Salafiyah.

Dilihat dari paham keagamaan yang dianutnya, Islam tradisional –yang pertama-tama berkembang dan di kemudian hari menjadi corak Islam yang paling banyak dianut oleh masyarakat Jember—mengikuti garis paham keagamaan *Ahlus Sunnah wal Jama'ah* (Sunni). Secara umum, Islam Sunni yang berkembang di Jember dan wilayah nusantara, dicirikan oleh keberagamaan umat dalam soal fiqh mengikuti madzhab Imam Syafi'i, dalam tasawuf mengikuti pandangan Imam al-Ghazali, dan bidang teologi menyelaraskan diri dengan pandangan teologinya Asy'ari dan Maturidzi. Dalam sejarah peradaban Islam, Islam Sunni dengan konstruksi paham keagamaan seperti itu, dikenal sebagai Islam yang moderat. Islam yang mencoba memposisikan diri di tengah-tengah, tidak condong ke kiri (ekstrim kiri sebagaimana direpresentasikan oleh khawarij) maupun ekstrim kanan (sebagaimana direpresentasikan oleh kalangan mu'tazilah). *Tawasuth, tawazun,* dan *tasamuh* merupakan tiga prinsip penting dari kemoderatan Sunni yang selama ini dijadikan pegangan oleh Islam tradisional di Jember.

Bukan saja dalam hal paham keagamaan yang diidentifikasi moderat, dalam praksis keagamaanya, muslim tradisional di Jember mengedepankan sikap sangat toleran dan inklusif. Toleransi ini begitu tampak dari sikap kalangan muslim tradisonalis Jember terhadap tradisi-tradisi lokal yang sudah sejak lama tumbuh dan berkembang di Jember, jauh sebelum Islam datang merambah kawasan *pandhalungan* ini. Berbeda dari kalangan modernis saat itu, muslim tradisionalis cenderung adaptif terhadap tradisi lokal, sehingga tidak heran jika praksis keagamaan muslim tradisional di Jember sarat diwarnai budaya lokal setempat. Dalam konteks ini, apa yang dilakukan oleh kalangan muslim tradisionalis saat bersamaan dapat dikatakan inklusif, atau terbuka terhadap ragam kultur yang hidup di tengah-tengah masyarakat dan tidak serta merta mengambil jarak dan buru-buru mengkalim bahwa tradisi yang dipraktekkan masyarakat bertentangan dengan ortodoksi ajaran Islam, dan karena itu perlu dihapuskan. Sikap toleran dan inklusif juga ditunjukkan kalangan muslim tradisionalis terhadap varian-varian agama dan paham keagamaan yang tumbuh semakin kompleks di Jember. Bahkan terhadap elemen masyarakat yang belum menganut satu agama dan elemen masyarakat yang melakukan kegiatan-kegiatan yang dalam kacamata normatif Islam sangat kontraproduktif dengan ortodoksi Islam seperti prostitusi, perjudian, sabung ayam, *totaan* merpati yang dibarengi dengan taruhan dan semacamnya, kalangan

muslim tradisionalis tidak *gampang* mengedepankan sikap rekatif, keras dan frontal sebagaimana sering dipertontonkan oleh kalangan FPI selama ini. Menyitir statemen dalam al-Qur'an, Idrus salah seoarang pegiat NU, mengatakan bahwa dalam menghadapi keragaman agama dan aliran keagamaan dalam Islam, umat Islam tradisional tidak melakukan pemaksaan sebagaimana firman Tuhan "tidak ada paksaan dalam al-Qur'an" *(La Ikraha fi al-Dien)* dan "Nabi sendiri memang melarang memaksa pihak lain untuk beriman". Karena itu, jalan yang ditempuh muslim tradisionalis di Jember dalam kehidupan bermasyarakat adalah mengembangkan kultur toleransi[33].

Dalam prakteknya, corak keagamaan yang moderat tersebut oleh para ulama ditransformasikan melalui pendekatan-pendekatan yang lebih bersifat kultural, baik melalui jalur perdagangan, perkawinan, maupun seni-budaya. Model penyebaran Islam semacam ini lazim dilakukan oleh para wali, ulama, dan kyai dalam menyebarkan Islam di kawasan nusantara. Pendekatan kultural dalam penyebaran Islam di Jember oleh para ulama terlihat begitu kentara dari media yang mereka pergunakan seperti seni dan budaya dengan cara memadukan (baca: mendialektikakan) seni budaya lokal dengan nilai-nilai yang bernafaskan Islam. Tradisi petik laut, pagelaran wayang kulit, bersih desa, peringatan berbagai hari besar Islam, *slametan,*

[33] Wawancara tanggal 25 Agustus 2009.

merupakan serangkaian dari seni-budaya yang berkembang di Jember yang terlihat sekali perpaduan unsur keislaman dan tradisi lokalnya. Karena itu, corak lokalitas dan spiritualitas cukup mewarnai ekspresi keberagamaan umat Islam di Jember.

Proses penyebaran Islam (baca: transformasi sosial keagamaan) di samping dilakukan melalui gerakan dakwah personal yang dilakukan para ulama, mereka juga memanfaatkan institusi pesantren, masjid dan *langgar*/mushalla yang didirikannya. Pesantren inilah yang di kemudian hari turut mendukung keberhasilan penyebaran Islam secara signifikan. Pesantren digunakan sebagai institusi pendidikan dalam mengajarkan Islam tradisional kepada para santri yang kelak ketika sudah lulus menjadi SDM yang turut mempercepat pengembangan Islam dan pembangunan spiritualitas dan religiusitas dalam maknanya yang luas di kawasan Jember. Jumlah pesantren yang cukup besar di Jember, bupati sendiri membuat adagium di Jember terdapat 1001 pesantren, menjadi bukti arkeologis betapa institusi ini telah memainkan peran penting dalam proses penyebaran Islam, dan saat bersamaan peningkatan jumlah umat Islam di Jember berdampak pula pada peningkatan jumlah pesantren. Sebab, para santri yang telah selesai *ngangsu kaweruh,* belajar di pesantren dalam waktu relatif lama, mereka merasa berkewajiban untuk mengamalkan ilmunya, salah satunya dilakukan lewat pendirian pesantren.

Seiring dengan lahirnya kesadaran baru dari kalangan ulama dan intelektual muslim terutama di tingkat nasional yang memandang pentingnya organisasi keislaman sebagai wadah perjuangan umat Islam, maka lahirlah organisasi-organisasi keislaman tingkat nasional seperti Nahdlatul Ulama (NU), Muhammadiyah, al-Irsyad, al-Khairiyah, dan lainnya. Kelahiran organisasi-organisasi keislaman tingkat nasional berdampak langsung bagi kelahiran organisasi keislaman di tingkat daerah. Lahirnya NU, misalnya, yang dideklarasikan di tingkat nasional, selang tidak lama disambut para ulama dan umat Islam di berbagai daerah, termasuk Jember, untuk mendirikan organisasi NU Cabang Jember.

Pun demikian, kelahiran Muhammadiyah yang lebih banyak didorong oleh semangat modernisasi keagamaan di tingkat nasional, secara langsung berdampak pada pendirian Muhammadiyah Cabang Jember. Agak berbeda dengan NU, Muhammadiyah dalam gerakan keagamaannya lebih banyak mengusung spirit pembaharuan dan modernisasi keagamaan yang bertumpu pada rasionalitas dalam beragama. Hampir sama dengan NU, secara teologis Muhammadiyah juga menganut paham Sunni. Bedanya, Muhammadiyah lebih banyak menyerap pemikiran teologinya Muhammad Abduh dan sedikit banyak juga bersinggungan dengan semangat pemurnian Islam ala Wahabi. Karena itu, di samping organisasi ini sangat getol mengembangkan rasionalitas pemikiran dalam hal agama, juga *concern*

menyuarakan pemurnian Islam dari berbagai praktek peribadatan yang dinilai menyimpang dari ajaran Islam. Praktek-praktek peribadan semacam itu dikenal dengan istilah TBC *(Takhayul, Bid'ah dan Churafat)*. Kebetulan, umat yang mempraktekkan ritual lokal yang diidentifikasi masuk kategori TBC tidak lain adalah umat dari kalangan muslim tradisionalis yang secara institusional mengikuti NU. Karena itu, tidak heran jika terjadi gesekan antara Muhammadiyah dan NU di awal perkembangannya. Namun demikian, gesekan yang terjadi tidak sampai memunculkan konflik keras yang berdampak pada rusaknya tatanan formasi sosial masyarakat Jember.

Konflik yang muncul antara kedua organisasi tersebut, tidak sampai mengarah pada terciptanya disintegrasi sosial yang berdampak pada terciptanya *social disorder*. Meski memiliki sedikit perbedaan dalam cara pandang dan paham keagamaan, tetapi antara kalangan NU dan Muhammadiyah di Jember memiliki kesalingpahaman dan toleransi yang tinggi bahwa perbedaan tidak perlu dipersengketakan, melainkan penting untuk diperbedatkan dan didialogkan, konflik antara keduanya tidak perlu dianggap sebagai suatu bentuk permusuhan, karena bagaimanapun konflik merupakan bagian integral dari kehidupan bermasyarakat. Selalu ada solusi yang ditemukan manakala terjadi konflik. Justru pengalaman konflik yang cukup panjang antara NU dan Muhammadiyah, kedua organisasi yang sejatinya tidak memiliki

perbedaan paham keagamaan yang prinsipil, membawa dampak cukup konstruktif bagi kedua organisasi tersebut. Bertolak dari pengalaman konflik yang relatif panjang dalam proses-proses interaksi sosialnya, NU dan Muhammadiyah di Jember mampu merintis tradisi resolusi konflik dan pembangunan harmoni sosial melalui model *community based peace building*[34].

Kesadaran membangun organisasi keagamaan tidak hanya memiliki relevansi dengan persoalan penyebaran dan pengembangan Islam secara lebih terorganisir secara sistematis. Kesadaran berorganisasi di kalangan umat Islam juga memiliki relevansi dengan konteks sosial politik masyarakat bangsa saat itu yang berada di bawah penjajahan kaum kolonialis. Pendirian organisasi keagamaan baik di tingkat nasional maupun daerah, juga dimaksudkan sebagai upaya untuk memperkuat umat dalam melakukan *counter hegemony* terhadap kaum kolonialis. Dampaknya pun sangat signifikan, mesin organisasi mampu menghimpun kekuatan besar yang berperan melakukan perlawanan terhadap kaum kolonilis di berbagai penjuru nusantara sehingga mencapai hasil perjuangan berupa kemerdekaan. Tidak cukup sampai di situ, oraganisasi-organisasi keislaman, terutama NU dan Muhammadiyah, masih terus memainkan peran penting dalam proses pendirian negara bangsa Indonesia yang mengambil

---

[3434] Wawancara dengan Aminullah, Rektor Unmuh Jember, 24 Agustus 2009.

ideologi Pancasila serta *caracter building* masyarakat Indonesia yang lebih humanis dan religius.

Kedua organisasi Islam tersebut, --NU dan Muhammadiyah—dinilai telah memainkan peran penting dalam proses pembangunan bangsa, jauh sebelum negara-bangsa bernama Indonesia terbentuk. Kedua oraganisasi tersebut terlibat penuh pula dalam menggagas pembentukan negara-bangsa Indonesia dengan Pancasila sebagai dasar ideologinya. Saat itu, sebagian umat Islam ada yang keberatan dengan Pancasila dan mendesakkan kepentingannya untuk menjadikan Islam sebagai dasar negara. Sadra bahwa realitas masyarakat Indonesia plural dan multikultural, maka NU dan Muhammadiyah memposisikan diri sebagai organisasi Islam garda terdepan dalam menerima Pancasila sebagai dasar negara. Dari kalangan NU Jember, misalnya, nama K.H. Achmad Shiddiq –sebagai pengurus PBNU dan sekaligus NU Cabang Jember—merupakan salah satu suksessor dari kalangan NU yang getol meyakinkan warga *nahdliyin* dan masyarakat secara umum untuk menerima Pancasila sebagai dasar negara mengingat nilai-nilai yang terkandung dalam Pancasila sama sekali tidak ada yang bertentangan dengan Islam[35].

---

[35] Sebagaimana dikemukakan oleh Husein Muhammad, bahwa NU dan Muhammadiyah sejak awal kemerdekaan sudah menyepakati secara bulat konstitusi UUD 1945. Pada muktamar di Pondok Pesantren Situbondo, Jawa Timur, 1984, NU menekankan kembali komitmen kenegaraan dan kebangsaan serta menegaskan

Pun demikian, dalam isu-isu sosial kontemporer seperti demokratisasi, kepemimpinan nasional, gender, dan lainnya, NU dan Muhammadiyah Jember senantiasa mengambil posisi dan sikap yang senantiasa bertolak belakang dengan kalangan Islam ideologis seperti HTI, MMI, Salafi, FPI, dan saudara-saudara kembarnya. NU dan Muhammadiyah Jember senantiasa menempatkan Islam sebagai sistem nilai yang tidak harus dipaksakan untuk diformalisasikan dalam sistem kehidupan sosial dan politik, sebaliknya organisasi-organisasi Islam yang terakhir terlihat jelas dalam setiap agendanya senantiasa menyuarakan formalisasi Islam dalam sistem pemerintahan. Kalau tidak menggunakan jalur kekerasan fisik, kalangan Islam ideologis cenderung menggunakan pendekatan struktural kekuasaan. Sementara, kalangan NU dan Muhammadiyah di Jember yang berhaluan moderat lebih memilih jalur kultural.

Pancasila sebagai dasar negara secara final berdasarkan syari'at (baca: agama). Salah satu ulama terkemuka dan kharismatik, K.H. Ahmad Shiddiq, mengemukakan tiga gagasan persaudaraan *(al-ukhuwwah): Ukhuwwah Islamiyah* (persaudaraan umat Islam), *Ukhuwwah Wathoniyah* (persaudaraan bangsa) dan *Ukhuwwah Insaniyah* (persaudaraan kemanusiaan). Hal ini menunjukkan bahwa pluralisme telah diterima para ulama Islam NU dan Muhammadiyah beserta para pengikutnya atas dasar agama Islam. Penerimaan pluralisme oleh kedua organisasi Islam terbesar tersebut juga semakin memperkuat pendapat yang mengatakan bahwa NU dan Muhammadiyah merupakan representasi organisasi Islam moderat. Baca K.H. Husein Muhammad, *Prolog Pluralisme Sebagai Keniscayaan Teologis,* dalam Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an,* Jakarta: KataKita, 2008, hlm., xiii-xiv.

Artinya, usaha untuk merubah masyarakat bukan dilakukan dengan aturan yang cenderung mengikat dan memaksa, melainkan berdasarkan kesadaran diri mereka sendiri. Untuk mewujudkan harapan kedua itulah NU dan Muhammadiyah dalam proses membangun kesadaran umat lebih mengedepankan pendekatan kultural[36].

B. Jember, Radikalisme Islam Kian Meresahkan

Siapa sebenarnya yang dimasukkan ke dalam kelompok Islam radikal itu ? Betulkah di Jember terdapat kelompok Islam radikal ? Jangan-jangan semua itu sekedar pemaknaan yang bersifat fiksi belaka ? Sederet pertanyaan ini mencuat dalam diskusi dengan beberapa informan. Tidak semua informan memiliki pandangan yang seragam tentang sosok Islam radikal di Jember. Bahkan, sebagian dari mereka dengan tegas mengatakan bahwa realitas Islam radikal di Jember tidak ada, alias fiksi belaka. Gerakan keagamaan yang dilakukan kelompok Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Fron Pembela Isalam (FPI), dan kelompok Salafi di Jember, dapat dibilang tidak keras sebagaimana tindakan kelompok teroris yang baru-baru ini meledakkan Hotel J.W Marriot dan Ritz Carlton yang menggunakan simbol agama. Dalam melakukan aksi demontrasi, misalnya, HTI di Jember tidak pernah melakukan aksi anarkhis. Sedangkan FPI sudah lama

---

[3636] Wawancara dengan M. Noor Harisudin, 11 Agustus 2009.

hilang sejak dibubarkan Ansor dan Banser beberapa waktu lalu sebagai dampak dari pelecehan pimpinan FPI nasional terhadap Gus Dur. Sementara itu, kelompok Salafi di Jember memang terdengar cukup lantang ataupun keras dalam seruan dakwahnya, namun yang mereka suarakan sebatas mengkritisi tradisi-tradisi lokal dalam praktek keberagamaan umat Islam yang dinilai *bid'ah* dan *khurafat*[37]. Semua fakta itu tidak

---

[37] Cara pandang semacam itu sesungguhnya mengidentifikasikan dirinya sendiri *(self-identification)* pada apa yang pernah diklasifikasikan Ernest Gellner sebagai *great tradition* atau *hight tradition* (tradisi tinggi), yang memandang agama secara skripturalis, menurut aturan, puritan, harfiah, dingin dan antiekstase. Menurut Gellner, tradisi tinggi adalah Islam "resmi" atau Islam yang dianggap lebih dekat kepada kitab suci dan umumnya tumbuh di perkotaan. Tradisi tinggi meskipun tidak dapat dilaksanakan dalam waktu tertentu, tetap dan terus akan diperjuangkan untuk dilaksanakan suatu saat nanti. Dalam konteks inilah, gerakan fundamentalisme Islam tidak lain sebagai gerakan yang mencoba melakukan pembaruan Islam rendah menjadi Islam tinggi, meskipun dalam kenyataannya tradisi yang mereka revitalisasi itu hanyalah varian dari tradisi Islam rendah juga. Talal Asad dalam *The Idea of an Anthropology of Islam* menyatakan, pembagian tradisi tinggi dan tradisi rendah mengasumsikan adanya sebuah esensi, khususnya tradisi tinggi, yang bersifat universal. Pandangan semacam ini memang cocok dengan teologi gerakan pemurnian Islam namun tidak sesuai dengan realitas sosial kaum muslimin itu sendiri. Kenyataannya, sebuah tradisi yang disebut tradisi Islam adalah sebuah kesinambungan antara masa kini, masa lalu dan pandangan ke masa depan yang terutama dibentuk oleh hubungan-hubungan kuasa yang ada di sekitarnya. Dalam pengertian ini, tradisi tidak bisa disederhanakan kepada tinggi dan rendah, atau kota dan desa, melainkan sesuatu yang hadir dan hidup bersama kaum muslimin serta berkembang secara kreatif sesuai dengan relasi-relasi kuasa yang mempengaruhinya. Baca Aswab Mahasin, *Masyarakat Madani dan Lawan-lawannya: Sebuah Mukaddimah (Kata Pengantar)* dalam Ern-

cukup untuk mengatakan bahwa di Jember terdapat kelompok Islam radikal ataupun Islam garis keras.

Sementara itu, sebagian informan lain mengatakan bahwa keberadaan Islam radikal di Jember bukan sebuah fiksi apalagi mitos, melainkan riil adanya. Bagi kalangan ini gerakan radikalisme Islam tidak sebatas ditunjukkan oleh aksi kekerasan dalam arti fisik sebagaimana diekspresikan oleh kalangan terorisme yang meledakkan Bom Bali, Bom Mega Kuningan, aksi kekerasan terhadap jama'ah Ahmadiyah di Parung-Bogor dan Lombok-Nusa Tenggara Barat, dan sederetan aksi teror lain. Keberadaan kelompok radikalisme Islam di Jember dapat diperhatikan dari cara pandang keagamaan mereka yang cenderung dogmatik, *rigid* dan tekstualis memahami teks-teks keagamaan. Cara pandang demikian berdampak pada sikap dan prilaku keagamaan mereka yang eksklusif, mengidentifikasi paham keagamaan kelompoknya yang paling benar *(truth claim),* memandang perbedaan ekspresi keagamaan pada diri kelompok lain sebagai keliru, *bid'ah, khurafat,* sinkretik, sesat dan menyimpang dari ajaran Islam yang otentik. Sebagai konsekeunsinya, mereka juga memandang penting melakukan tindakan yang bertujuan untuk meluruskan pemahaman dan praktek keagamaan kelompok umat Islam walaupun

---

est Gellner, *Membangun Masyarakat Sipil Prasyarat Menuju Kebebasan,* Bandung: Mizan, 1995, hlm., XI; Talal Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam,* Washington: CCAS, Georgetown University, 1986, hlm., 21-22.

dengan kekerasan. Bahkan sebagian kelompok umat yang sementara ini diidentifikasi radikal seperti HTI, tidak sebatas berkepentingan meluruskan aqidah umat yang dinilai menyimpang dari kemurnian ajaran Islam, melainkan tetap berusaha untuk merubah tatanan kehidupan sosial-politik melalui sistem khilafah[38].

Adanya fakta bahwa sebagian kelompok umat Islam di Jember memiliki artikulasi keagamaan yang dogmatik, *rigid,* dan tekstualis dalam memahami teks agama, bersikap eksklusif serta tidak toleran terhadap kelompok lain, tidak mau diajak dialog, merasa benar sendiri, tidak segan-segan mengkafirkan *(takfir)* dan menyesatkan praktek keagamaan orang lain, serta selalu berusaha dengan keyakinan ideologis yang dimilikinya untuk mengganti tatanan kehidupan sosial dengan suatu tatanan sosial baru yang mereka kehendaki, merupakan sederat bukti bahwa gerakan radikalisme Islam di Jember bukanlah sebuah pepesan

---

[38] Meskipun HTI Jember dalam aksi-aksi keagamaannya tidak menampilkan wajah yang sangar, garang dan melakukan tindakan anarkhis, namun mereka tetap memiliki imaginasi untuk bisa menegakkan syari'at Islam dalam seluruh sektor kehidupan. Sebagaimana terungkap dalam wawancara dengan beberapa aktivis KTI Jember, menurut mereka khilafah sebagai sistem sosial-politik Islami tetap menjadi cita-cita yang mereka perjuangkan dalam kerangka merubah tatanan sosial-politik yang sekarang ini didominasi oleh sistem perpolitikan model Barat yang dipandang sekularistik yang dipandang sebagai biang keladi bagi kerusakan tatanan sosial-politik bangsa Indonesia. Wawancara dengan beberapa aktivis HTI 11-12 September 2009.

kosong ataupun sekedar isapan jempol[39]. Dengan demikian, radikalisme Islam atau Islam radikal tidak hanya dikaitkan dengan gerakan praksis mereka dalam bentuk tindakan anarkhi, pengrusakan, pengusiran, penganiayaan, ataupun pembunuhan yang dilakukan kelompok mereka atas kelompok lain, melainkan terkait erat pula dengan dimensi cara pandang dan/atau ideologi. Salah satu kata kunci utama untuk

---

[39] Disarikan dari hasil wawancara dengan beberapa informan di antaranya K.H. Muhyidin Abdusshomad, tanggal 18 Agustus 2009, Idrus Romli tanggal 29 Agustus 2009, Nur Hasan 23 Agustus 2009, dan Ahmad Taufiq tanggal 24 Agustus 2009. Apabila dilacak dari literatur yang ada, beberapa ciri radikalisme sebagaimana diungkap para informan selaras pula dengan pandangan Horace M. Kallen. Menurutnya, radikalisme sosial dicirikan oleh tiga kecenderungan umum. *Pertama,* radikalisme merupakan respon terhadap kondisi yang sedang berlangsung. Biasanya respon muncul dalam bentuk evaluasi, penolakan atau bahkan perlawanan. Masalah-masalah yang ditolak bisa berupa asumsi, ide, lembaga dan nilai-nilai yang dipandang bertanggung jawab terhadap keberlangsungan kondisi yang ditolak. *Kedua,* radikalisme tidak berhenti pada upaya penolakan, melainkan terus berupaya mengganti tatanan yang ada dengan suatu bentuk tatanan yang lain. Sesuai dengan kata *'radic',* sikap radikal mengandaikan keinginan untuk mengubah keadaan secara mendasar. *Ketiga,* kuatnya keyakinan kaum radikalis akan kebenaran program atau ideologi yang mereka bawa. Sikap ini pada saat yang sama dibarengi dengan penafian kebenaran sistem lain yang akan diganti. Kuatnya keyakinan semacam inilah yang kerap memicu munculnya sikap emosional di kalangan kaum radikalis. Bahtiar Effendy dan Hendro Prasetyo, *Radikalisme Agama: Sebuah Pengantar,* dalam Bahtiar Effendy dan Hendro Prasetyo, *Radikalisme Agama,* Jakarta: PPIM-IAIN, 1998, hlm., xvii-xviii, baca pula Horace M. Kallen, *Radicalism,* dalam Edwin R.A. Selingman, *Encyclopedia of The Social Sciences,* Vol. XIII-XIV, New York: The Macmillan Company, 1972, hlm., 51-54.

mengidentifikasi apakah kelompok umat itu dikategorikan sebagai kelompok Islam radikal terletak pada dimensi kekerasan yang mereka lakukan[40].

Secara institusional, cara pandang dan gerakan keagamaan radikalisme Islam yang produk lokal terdapat dalam kelompok LDII, kalau yang transnasional antara lain Salafi, HTI, MMI, JI dan FPI. Hanya saja perbedaannya, kalau LDII cenderung tertutup dan radikal dalam ajarannya, namun tidak radikal dalam tindakannya serta tidak ofensif terhadap kelompok lain. Sedangkan Salafi, HTI, FPI, dan MMI dapat dikatakan radikal secara teologis dan praksis serta begitu ofensif terhadap kelompok lain[41].

---

[40] Setidaknya terdapat tiga model kekerasan yang melekat pada diri kalangan Islam radikal, *pertama,* kekerasan doktrinal, yakni pemahaman literer-tertutup atas teks-teks keagamaan dan hanya menerima kebenaran sepihak, *kedua,* kekerasan tradisi dan budaya, dampak dari turunan yang pertama. Kebenaran sepihak yang dijunjung tinggi membuat mereka tidak mampu memahami kebenaran lain yang berbeda, dan praktek-praktek keagamaan umat Islam yang semula diakomodasi kemudian divonis sesat, dan pelakunya divonis musyrik, murtad dan/atau kafir, *ketiga,* kekerasan sosiologis, dampak lanjutan dari dua kekerasan yang pertama, yakni aksi-aksi anarkhis dan destruktif terhadap pihak lain yang dituduh musyrik, murtad, dan/atau kafir. Kekerasan sosial ini kemudian menyebabkan ketakutan, instabilitas dan kegelisahan sosial yang mengancam negara di manapun tempat mereka menyusup. Lebih lanjut baca Abdurrahman Wahid (ed.) *Ilusi Negara Islam Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia,* Jakarta: The Wahid Institue, Gerakan Bhinneka Tunggal Ika, dan Maarif Institute, 2009, hlm., 88-89.

[41] Wawancara dengan Idrus Romli, tanggal 29 Agustus 2009.

Tidak sebatas itu, kelompok yang diidentifikasi radikalisme Islam itu juga memiliki imaginasi keagamaan dan berusaha merealisasikannya pada tataran relitas dengan beragam cara. Sebagai contoh, kelompok Salafi memiliki imaginasi untuk melakukan gerakan pemurnian Islam sebagaimana Islam Arab (baca: Arabisasi) dan menolak ritual lokal. Usaha untuk mewujudkan mimpinya itu kalangan Salafi Jember terlihat begitu *getol* melakukan syi'ar agama melalui berbagai media antara lain khutbah jum'at, ceramah keagamaan di kelompok pengajian, ceramah keagamaan melalui media radio, koran dan buletin. Kalangan HTI, meski akhir-akhir ini mereka mulai menampilkan dakwah simpatik, namun tetap saja mereka memimpikan syari'at Islam dapat tegak di bumi *pandhalungan* Jember dan di kemudian hari syari'at Islam benar-benar bisa diterapkan dalam semua sektor kehidupan, sosial, ekonomi dan politik. Beda lagi dengan kelompok FPI, mereka lebih menampilkan dakwah yang tegas dan keras untuk mengawal imaginasi kebenaran mereka. Sasaran gerakan keagamaan mereka tidak lain adalah pemberantasan kemaksiatan dengan berbagai propertinya seperti tempat-tempat hiburan, prostitusi, perjudian dan sebangsanya. Tidak ketinggalan, kalangan PKS yang kian hari kian merebut empati dan simpati publik dalam aksi politiknya, berjuang melalui koridor politik untuk penegakan syari'at Islam dalam sistem

kehidupan bangsa dan negara[42]. Semua itu menjadi penanda bahwa semangat purifikasi dan radikalisasi keagamaan tidak saja hadir dalam bentuk pergulatan ide dan gagasan, tetapi telah mewujud dalam gerakan praksis. Mereka mencoba menghadirkan alternatif nyata bagi warna Islam Indonesia yang umumnya santun dan toleran agar seperti wajah mereka yang sombong, garang, kejam, penuh kebencian dan merasa berhak menguasai[43]. Sebuah corak keagamaan yang mereka sebut 'otentik', Islami, dan *kaffah* yang dapat diberlakukan di semua tempat karena keislaman semacam itu bersifat universal (*shalih li kulli zaman wa makan;* cocok untuk semua tempat dan semua jaman)[44].

---

[42] Wawancara dengan Idrus Romli, tanggal 29 Agustus 2009.

[43] Abdurrahman Wahid (ed.), *Ilusi Negara Islam Ekspansi Gerakan Islam Transnsional di Indonesia,* Jakarta: The Wahid Institute, Gerakan Bhinneka Tunggal Ika, dan Maarif Institute, 2009, hlm., 88.

[44] Proyek otentifikasi dan universalisme Islam sesungguhnya mengandaikan pandangan dunia *(world view),* Islam sebagai kerangka normatif ajaran yang transenden, baku, tak berubah, dan kekal. Karena itu, seluruh bangunan tekstualnya mesti merujuk pada sendi-sendi dasar yang termaktub dalam teks Kitab Suci dan apa yang pernah diajarkan Nabi Saw di Mekkah dan Madinah sebagai basis geografis lahirnya Islam. Otentifikasi juga meniscayakan ketundukan kepada teks-teks al-Qur'an, Hadits dan pengalaman masa lalu *(salaf as-shalih)* dalam bentuknya yang tekstual dalam lapangan sosial politik. Sebab sifat transenden al-Qur'an dan Sunnah dianggap tidak bersentuhan sama sekali dengan budaya manusia. Tindakan sosial politik Nabi dan para sahabat juga dianggap sebagai contoh final yang harus ditiru oleh umat Islam kapanpun dan di manapun ia hidup. *Tashwirul Afkar Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan,* dalam Riset Redaksi, Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia, Edisi No. 14 Tahun 2003, Jakarta: Lakpesdam, hlm., 13-14.

Sebenarnya, radikalisme Islam tidak saja muncul dari organisasi-organisasi keagamaan sebagaimana yang telah diidentifikasi radikal seperti HTI, MMI, FPI, kelompok Salafi dan saudara-saudaranya. Bahkan di kalangan organisasi yang selama ini dicitrakan moderat seperti NU dan Muhammadiyah sekalipun terdapat pula angota-anggotanya yang memiliki cara pandang dan sikap keagamaan yang dapat dikatakan radikal. Dari kalangan NU sendiri, misalnya, ada sebagian anggotanya yang memiliki selera hampir sama dengan selera kalangan garis keras dalam menyikapi beberapa problema sosial-keagamaan. Dalam isu-isu moralitas masyarakat, sebagian kader NU ada yang *getol* menyuarakan dan memperjuangkan Perda syari'ah. Atau memperjuangkan diterbitkannya Perda yang mengatur persoalan moral dalam kehidupan masyarakat Jember. Isu Jember Religius, merupakan salah satu wacana kalangan sebagian kader NU yang diperjuangkan lewat parlemen yang memimpikan Jember menjadi kota santri yang bersih dari berbagai hal yang selama ini dinilai sebagai perusak moral masyarakat. Bak gayung bersambut, wacana 'Jember Religius' yang disuarakan kader NU mendapatkan legitimasi dan dukungan dari kalangan kelompok Islam garis keras seperti HTI, FPI, dan PKS baik melalui dukungan parlementer maupun ekstraparlementer. Hanya saja bedanya, kalau kalangan radikalis dari organ Islam moderat sebatas mengimajinasikan formalisasi syariat dalam bentuk Perda sebagai prasyarat bagi

penciptaan tatanan kehidupan sosial yang benar-benar religius, sementara organisasi-organisasi Islam garis keras transnasional seperti HTI dan sejawatnya, dengan gagasan Pan-Islamismenya mereka mengimajinasikan tegaknya Khilafah Islamiyah di seluruh dunia, dengan menempatkan Nusantara sebagai salah satu bagian di dalamnya[45].

Aneka gerakan keagamaan yang dilakukan kalangan Islam garis keras tersebut, dirasa mulai menggelisahkan warga Jember, terutama kalangan elit agamanya yang selama ini memiliki kepekaan dan kritisisme lebih. Apa yang dilakukan kelompok Salafi sebagai contoh yang terus-menerus melakukan penggerusan ritual lokal yang dipraktekkan kalangan *nahdliyin,* dipandang tidak saja tidak etis dalam konteks *melakoni* hidup keberagamaan dengan sesama muslim, melainkan mulai mengaduk-aduk perasaan dan keyakinan warga *nahdliyin*. Merekapun mulai berani terang-terangan menyerang ritual lokal kalangan *nahdliyin* melalui mimbar khutbah, pengajian, ceramah di radio, dan penyebaran buletin di kalangan warga *nahdliyin*. Bahkan, intelektual Salafi mulai masuk kampus menjadi tenaga pengajar yang dalam tugas akademiknya juga tidak alpa menyuarakan purifikasi Islam versi Salafi. Model dakwah provokatif yang dilakukan kalangan Salafi semacam itulah, sebagaimana dikritisi K.H. Muhyidin Abdusshomad, yang potensial

[45] Abdurrahman Wahid (ed.), *Ilusi Negara Islam.........,* hlm., 78.

menciptakan suasana panas, memancing emosi warga, dan apabila dibiarkan terus akan dapat memicu konflik horisontal[46].

Terbukti, beberapa waktu yang lalu terjadi ketegangan keras antara kalangan NU dengan kelompok Salafi Gladak Pakem. Dipicu oleh ceramah dan tulisan provokatif kalangan Pesantren Salafi Gladak Pakem yang mendeskreditkan aneka ritual lokal warga *nahdliyin* yang dinilai sarat *bid'ah* serta mendeskreditkan tokoh-tokoh agama yang selama ini dijadikan panutan nahdliyin seperti Imam Ghazali dan Syekh Abdul Qadir al-Jaelani yang dinilai tidak layak untuk diagungkan, memicu kalangan NU untuk tidak tinggal diam. Bahkan ketegangan yang kian memanas hampir menyulut emosi warga *nahdliyin* dari kalangan *grass roots* untuk melakukan perlawanan secara fisik. Karena, mereka merasa harga diri dan keyakinan agamanya dilecehkan kalangan Salafi. Kontak fisik pun akhirnya dapat dihindari ketika elit-elit NU menenangkan warganya dan mencari solusi atas kemelut yang terjadi. Penyelesaian konflik bisa diatasi dengan melibatkan jalur formal, yakni hukum dan kepolisian. Hal ini dilakukan mengingat kelompok Salafi tidak mau diajak melakukan dialog dalam menyikapi perbedaan cara pandang keagamaan di antara mereka.

Sementara itu, PKS --walaupun statusnya sebagai partai politik--, namun gerakan yang dilakukan PKS

---

[46] Wawancara tanggal 18 Agustus 2009.

tidak sebatas gerakan politik *ansich,* sebagaimana yang dilakukan parpol-parpol yang lain. Sebagai parpol Islam PKS memiliki missi politik keagamaan. Dalam artian, disamping melakukan kontestasi untuk melakukan perebutan sumberdaya kekuasaan di parlemen, PKS juga memiliki kepentingan memperjuangkan Islam lewat parlemen salah satunya penegakan syari'at Islam. Sebagai parpol Islam, PKS butuh dukungan massa yang riil, untuk mewujudkan semua itu PKS membangun jaringan basis massanya melalui gerakan *tarbiyah* baik lewat kampus, masjid-masjid, *halaqah-halaqah,* kelompok pengajian yang sudah ada dan berbagai instrumen sosial keagamaan lainnya. Cara yang dilakukan kader PKS ini terbilang cukup efektif. Terbukti kader PKS yang direkrut dan dibina melalui media *tarbiyah* dari tahun ke tahun mengalami peningkatan signifikan. Bahkan di kantong NU seperti Jember, massa dan partisab PKS mulai tidak bisa dipandang sebelah mata. Buktinya, pada pemilu legislatif yang lalu, PKS berhasil mendapatkan 5 kursi DPRD Jember.

Satu hal yang mulai menggelisahkan warga NU dan Muhammadiyah, gerakan politik yang dibingkai melalui aktivitas keagamaan yang dilakukan PKS mulai menciptakan benturan dengan dua organisasi Islam tersebut, baik di pusat maupun daerah termasuk Jember. Pasalnya, kader-kader PKS yang memang memiliki militansi dakwah Islam mulai mengambil alih aset keagamaan seperti masjid, kelompok pengajian,

dan lainnya yang selama ini dikelola oleh NU dan Muhammadiyah. PKS juga menfasilitasi umat untuk mendirikan masjid, yang lantas dinilai NU maupun Muhammadiyah, bukan untuk menyediakan tempat ibadah, melainkan untuk membangun sarana penyebaran ajaran dan kampanye partai. Tidak jarang kasus ini gilirannya menciptakan gesekan dan konflik yang agak keras dengan NU dan Muhammadiyah. Sebagai *counter* atas gerakan kader PKS, Muhammadiyah sendiri meresponnya dengan tegas dan keras. Sebagaimana diketahui, Muhammadiyah melarang keras kadernya untuk aktif di parpol PKS. Melalui surat Nomor 149/Kep./I.0/B/2006 yang dutandatangani pengurus pusat Muhammadiyah, organisasi yang dibidani oleh K.H. Ahmad Dahlan ini, mengamanahkan para pengurus agar mengusir PKS keluar dari Muhammadiyah. Dalam beberapa poin SKPP Muhammadiyah terlihat jelas bagaimana organisasi Islam modern ini merespon ideologi terselubung dari gerakan organisasi Islam garis keras, dalam hal ini PKS.

> "......Muhammadiyah pun berhak untuk dihormati oleh siapa pun serta memiliki hak serta keabsahan untuk bebas dari segala campur tangan, pengaruh dan kepentingan pihak mana pun yang mengganggu keutuhan serta kelangsungan gerakannya" (Konsideran poin 4). "Segenap anggota Muhammadiyah perlu menyadari, memahami dan bersikap kritis bahwa seluruh partai politik di negeri ini, termasuk

partai politik yang mengklaim diri atau mengembangkan sayap/kegiatan dakwah seperti Partai Keadilan Sejahtera (PKS) adalah benar-benar partai politik. Setiap partai politik berorientasi meraih kekuasaan politik. Karena itu, dalam menghadapi partai politik manapun kita harus tetap berpijak pada Khittah Muhammadiyah dan harus membebaskan diri dari, serta tidak menghimpitkan diri dengan misi, kepentingan, kegiatan, dan tujuan partai politik tersebut" (Konsideran poin 3)[47].

C. Islam Moderat: Pergulatan Kultural Meredam Radikalisme

Kalangan NU dan Muhammadiyah Jember cukup sadar diri bahwa potensi radikalisme agama tidak hanya muncul dari kalangan Islam yang selama ini diidentifikasi berhaluan garis keras (baca: Islam radikal) seperti FPI, HTI, MMI, dan berbagai organisasi Islam eksklusif lainnya. Radikalisme yang memanfaatkan simbol-simbol agama –yang dalam prakteknya diketahui memiliki kepentingan bukan sebatas murni penegakan agama melalui penerapan syariat namun di balik semua itu terdapat selubung

[47] Abdurrahman Wahid (ed.), *Ilusi Negara Islam...........,* hlm., 108-109, baca pula SKPP Muhammadiyah Nomor: 149/KEP/I.0/B/2006.

kepentingan politik[48]-- juga bisa muncul dari dalam tubuh komunitas Islam yang dipandang moderat sekalipun, seperti NU dan Muhammadiyah. Di kalangan internal NU misalnya, terdapat sebagian kader dan jama'ahnya yang cenderung konservatif dan formalistik dalam memahami Islam. Sebagai turunan dari cara pandang keagaman literalis tersebut, lahir sikap dan praksis agama yang berusaha mentransformasikan nilai-nilai keislaman formalistik sebagai upaya untuk menciptakan tatanan kehidupan sosial Jember yang Islami dengan pendekatan struktural daripada pendekatan kultural. Dalam usaha merealisasikan apa yang diiamginasikannya itu, "masyarakat Jember yang

---

[48] Kebutuhan terhadap syari'ah itu bukan murni karena kebutuhan terhadap tatanan hukum *(rule of law)* atau kebenaran agama, melainkan karena kebutuhan penegasan identitas dan keuntungan politik (political advantage) kelompok-kelompok garis keras yang memiliki agenda politik dengan memainkan isu agama (syari'ah). Para politisi oprtunis ang bekerja sama dengan kelompok-kelompok garis keras tidak peduli dengan masa depan bangsa dan negara dan turut serta melakukan kudeta terhadap konstitusi negara kita. Dalam banyak kasus, kita mendapati jargon-jargon syari'ah banyak digunakan di berbagai daerah bukan sebagai identitas ketaatan seorang muslim terhadap ajaran Islam tetapi sebagai alat kepentingan politik tertentu. Abdurrahman Wahid (ed.) *Ilusi Negara Islam........,* hlm., 120. Di Jember misalnya, tuntutan penerapan Perda Jember Religius oleh kalangan Islam garis keras yang membawa konsekeunsi praksis di antaranya terhadap penutupan lolalisasi di kawasan Jember yang dieksekusi oleh Dinas Sosial, menunjukkan pautan jelas antara penggunaan simbol agama dengan kepentingan politik praktis. Curah pendapat disampaikan M.N. Harisudin, Ahmad Taufiq, dan beberapa kalangan muda NU dan PMII Jember dalam diskusi informal.

Islami", kerap mereka lakukan dengan cara lobi kekuasaan ataupun mendesak pemerintah daerah untuk menerbitkan aturan hukum dalam bentuk Perda[49]. Bagi mereka, penciptaan aturan yang tegas dalam bentuk Perda, menjadikan nilai-nilai keislaman secara formal betul-betul dapat diterapkan dalam menata kehidupan sosial masyarakat Jember.

Pun demikian halnya dengan Muhammadiyah, organisasi yang dikenal mengusung rasionalisasi atau modernisasi dalam kehidupan beragama, juga mulai resah terhadap fenomena radikalisme agama yang mulai merasuki lingkungan internal Muhammadiyah maupun radikalisme agama yang tumbuh subur di luar organisasi tersebut. Di lingkungan internal, Muhammadiyah resah akan sebagian kader dan simpatisannya yang mulai terseret masuk ke dalam organisasi massa yang berhaluan radikal. Keterlibatan sebagian kadernya yang ke dalam partai politik berbasis agama, yakni Partai Keadilan Sejahtera (PKS), merupakan salah satu kasus yang dipandang serius oleh Muhammadiyah. Sebagaimana diketahui, PKS selama ini dinilai banyak pihak mengusung paham Islam yang bercorak garis keras, --secara ideologis PKS diidentifikasi dekat atau menganut ideologi Wahabi dan disebut-sebut pula memiliki kemiripan dengan ideologi

---

[4949] Curah pendapat yang disampaikan M. Noor Harisudin tanggal 11 Agustus 2009.

gerakannya Ikhwanul Muslimin[50]. Mulanya, keresahan Muhammadiyah dipicu oleh tindakan infiltrasi yang dilakukan PKS dalam melakukan "perampasan" (baca: pengambil alihan) terhadap aset-aset keagamaan yang selama ini dimiliki kader Muhammadiyah, seperti kelompok pengajian, masjid, dan mushalla. Apa yang telah dilakukan PKS dipandang sebagai ancaman serius oleh Muhammadiyah baik di tingkat lokal Jember maupun nasional. Fakta keseriusan Muhammadiyah dalam merespon tindakan kader PKS dapat dilihat dari tindakan tegas Pengurus Pusat Muhammadiyah yang

---

[50] Apabila kita baca kata pengantar Anis Mata dalam buku yang ditulis Aay Muhammad Furkon, akan terbaca cukup jelas perihal keterkaitan antara PKS dengan Ikhwanul Muslimin. Dalam buku tersebut Anis Matta, seorang tokoh sentral PKS, mengatakan bahwa "inspirasi-inspirasi Al-Ikhwanul Muslimin dalam diri Partai Keadilan Sejahtera, kalau boleh digarisbawahi di sini, sesungguhnya memberikan kekuatan pada dua dimensi sekaligus. Pertama, inspirasi ideologis yang –salah satunya—didasarkan kepada prinsip Syumuliyat Al-Islam, sesuatu yang bukan hanya menjadi prinsip perjuangan Hasan Al-Bana saja, tapi juga pejuang-pejuang yang lain. Kedua, inspirasi historis, semacam mencari model dan maket bari bentuk perjuangan Islam di era setelah keruntuhan Al-Khalifah Al-Islamiyah dan dominasi imperialisme Barat atas negeri-negeri Muslim. Tetapi yang mempertemukan dua inspirasi itu pada diri Hasan Al-Banna dan Al-Ikhwanul Muslimun, adalah pada aspek denyut pergerakannya. Sebab, pada saat tokoh-tokoh yang lain menjadi pembaharu dalam lingkup pemikiran, Hasan Al-Banna berhasil mengubah pembaharuan itu dari wacana menjadi gerakan. Dan tidak berlebihan, bila inspirasi gerakitu juga yang secara terasa dapat diselami dalam denyut Partai Keadilan Sejahtera." Baca Anis Matta, Kata Pengantar, dalam Aay Muhammad Furkon, *Partai Keadilan Sejahtera: Ideologi dan Praksis Politik Kaum Muda Muslim Indonesia Kontemporer,* Bandung: Teraju, 2004, sebagaimana dikutip Haedar Nashir, hlm., 33-34.

menerbitkan surat pelarangan kader, jama'ah, dan simpatisannya untuk terlibat aktif di PKS. PP Muhammadiyah tidak segan-segan bertindak tegas untuk mengeluarkan kader dan jama'ahnya yang terbukti aktif di PKS, dari kepengurusan dan keanggotaan Muhammadiyah.

Bertolak dari fenomena di atas, menjadi jelas bahwa potensi radikalisme agama tidak saja muncul dari organisasi-organisasi Islam garis keras, melainkan potensial muncul dari kalangan organisasi Islam moderat. Di Jember sendiri sejatinya dinamika keagamaan Islam radikal dinilai belum menjadi sebuah ancaman yang sangat serius. Terlebih lagi di kawasan ini tidak muncul kader-kader yang terlibat dalam aksi terorisme sebagaimana di beberapa daerah yang rentan dimasuki kalangan teroris. Bahkan ada yang begitu optimis kalau gerakan radikalisasi agama di Jember tidak akan bisa tumbuh dan berkembang pesat. Sebab, mayoritas masyarakat Jember adalah NU dan Muhammadiyah yang memiliki paham keagamaan moderat. Pengalaman selama ini menunjukkan bahwa praktek keagamaan yang diartikulasikan kalangan NU dan Muhammadiyah begitu lentur, cair, dan terbukti mampu mensenyawakan ajaran Islam dengan tradisi lokal[51].

---

[51] Curah pendapat disampaikan Ayu Sutarto tanggal 27 Agustus 2009 dan Aminullah 24 Agustus 2009.

Akan tetapi bagi kalangan NU dan Muhammadiyah, potensi radikalisme agama di Jember sekarang dan ke depan dinilai dapat menjadi ancaman yang sangat serius. Betapa tidak, sekarang saja gerakan yang dilakukan kalangan Islam garis keras sudah mulai meresahkan tidak saja umat Islam, tetapi juga umat beragama lain. Sebagai kelompok minoritas dalam Islam, komunitas Islam garis keras justru memiliki militansi yang sangat tinggi dalam memperjuangkan paham dan ideologi agamanya. Boleh jadi, para kader dan aktivis Islam garis keras cukup sadar bahwa mereka tengah terlibat "perang ide-ide" untuk meyakinkan umat Islam bahwa ideologi mereka yang ekstrem adalah satu-satunya interpretasi yang paling benar tentang Islam. Mereka memahami Islam secara monolitik dengan menolak varian-varian Islam lokal dan spiritual seperti diamalkan umat Islam umumnya, sebagai bentuk pengamalan Islam yang salah dan sesat karena sudah tercemar dan tidak murni lagi[52]. Hebatnya lagi, gerakan yang mulai memiliki kemampuan melebarkan sayapnya di Jember sebut salah satunya adalah kelompok Salafi dan PKS, mendapatkan sokongan dana begitu besar, diprediksikan dana yang mengalir dari pusatnya yakni Timur Tengah mencapai miliaran rupiah. Militansi dan dukungan dana melimpah menjadi modal sosio-religius

---

[5252] Abdurrahman Wahid (ed.), *Ilusi Negara Islam Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia,* Jakarta: Gerakan Bhinneka Tunggal Ika, The Wahid Institute, dan Maarif Institute, 2009, hlm., 43.

dan finansial *(financial and socio-religious capital)* bagi kalangan Islam garis keras untuk mempertahankan eksistensi dan sekaligus memperluas jaringan serta gerakannya[53].

Saat bersamaan, kalangan NU dan Muhammadiyah justru semakin mengalami kemerosotan militansinya dalam berdakwah. Banyak kader NU --dan juga Muhammadiyah— dalam beberapa dekade terakhir ini, --terutama era reformasi yang ditandai kebebasan dalam berpolitik--, yang terseret arus ke kancah dunia politik praktis. Konsekuensinya, banyak masjid, mushalla, lembaga pendidikan, pesantren, dan jama'ah pengajian yang selama ini aktif dibinanya, menjadi semakin terabaikan. Situasi kekosongan inilah yang dalam banyak kasus lantas dimasuki dan dimanfaatkan kalangan Islam garis keras dengan berbagai aktivitas sosial dan keagamaan. *Jama'h Tabligh,* misalnya, meskipun kelompok ini tidak diposisikan sebagai Islam garis keras, namun ekspansi gerakan keagamaan yang mereka lancarkan mulai mampu menguasai masjid-masjid mulai dari kawasan perkotaan sampai pelosok pedesaan di wilayah Jember.

1. Memperkuat Basis dan Kritik Dominasi

Dihadapkan pada ekspansi gerakan Islam radikal yang melanda kawasan urban Jember, NU dan Muhammadiyah –kapasitasnya sebagai organisasi Islam

[53] Curah pendapat Idrus Romli tanggal 25 Agustus 2009.

moderat—merespon dan menyikapinya secara moderat pula. Kedua organisasi ini berpandangan bahwa kelompok umat yang memiliki paham keagamaan berbeda, apakah yang liberal ataukah yang radikal sekalipun, tidak dipandang sebagai *the others* yang harus dijauhi, dikucilkan, dibenci apalagi diperangi dengan cara-cara kekerasan. NU dan Muhammadiyah sadar bahwa keragaman yang ada dalam kehidupan masyarakat itu merupakan sebuah keniscayaan, atau dalam bahasa al-Qur'an dikenal dengan *Sunnatullah (order of nature)*[54] yang tidak mungkin dinafikan. Terlebih, secara konstitusional, negara sendiri jelas-jelas menjamin keragaman dan perbedaan yang ada

---

[54] Apabila dicermati betapa begitu banyak Tuhan menuturkan ide pluralisme itu. Tuhanlah yang menghendaki makhluk-Nya bukan hanya berbeda dalam realitas fisikal, melainkan juga berbeda-beda dalam ide, gagasan, berkeyakinan, dan beragama sebagaimana yang disebut dalam beberapa firman-Nya antara lain: *"Andaikata Tuhanmu menghendaki, tentu Dia menjadikan manusia umat yang satu. Dan (tetapi) mereka senantiasa berbeda"* (QS Hud, 118); *"Andaikata Allah menghendaki niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat saja"* (QS al-Ma'idah, 48); *"Tidak ada paksaan dalam memasuki agama"* (QS al-Baqarah, 256). Berdasarkan ayat-ayat tersebut dapat dipahami bahwa ketunggalan dalam beragama dan berkeyakinan sama sekali tidak dikehendaki Tuhan. Di samping itu, tidak boleh ada paksaan bagi seseorang untuk memeluk suatu agama atau pindah agama, orang juga dibebaskan apabila memilih tidak beragama. Karena jalan yang benar dan jalan yang salah sudah dibenatangkan Tuhan. Terserah kepada setiap orang untuk memilih antara dua jalan tersebut, tentu dengan segala konsekuensinya. Husein Muhammad, *Prolog Pluralisme Sebagai Keniscayaan Teologis,* dalam Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an,* Jakarta: KataKita, 2008, hlm., xvi.

dalam kehidupan masyarakat Indonesia melalui UUD 1945. Sebagaimana dikatakan Pimpinan Muhammadiyah cabang Jember, Baharudin Rasyid bahwa:

> "Pada dasarnya siapapun tidak mempunyai hak untuk melarang organisasi untuk hidup dan berkembang di negara ini apapun bentuknya, termasuk organisasi Islam berhaluan radikal. Karena mewadahi diri dalam sebuah organisasi merupakan hak asasi manusia, kecuali organisasi tersebut bertentangan dengan UUD 1945, jelas itu tidak ditolelir. Ketika organisasi tersebut meresahkan masyarakat, maka harus diselesaikan secara hukum dan tidak boleh masyarakat main hakim sendiri agar terjadi kedamaian walaupun hukum yang berlaku tidak memuaskan"[55].

Bagi NU sendiri, kelompok umat yang demikian itu dianggap sebagai umat yang memiliki semangat berlebihan namun tidak ditunjang pemahaman dan pengetahuan keagamaan yang memadahi. Dan kenyataannya memang demikian, tidak sedikit dari pengikut Islam garis keras yang memiliki pandangan dominan literalis sebatas memahami Islam dari segi kulitnya dan tidak sampai menjangkau pemahaman pada tataran substantifnya. Pun sulit untuk disangkal adanya fakta bahwa di balik gerakan keagamaan mereka

---

[55] Wawancara tanggal 15 Agustus 2009.

yang sarat memakai simbol-simbol formal keagamaan berjalan sesuai dengan kepentingan ideologis dan politis mereka. Dalam situasi demikian, identitas dan simbol-simbol keagamaan menjadi bagian terpenting, bahkan lebih penting dari substansi pesan agama itu sendiri, untuk diperjuangkan. Mereka asik mengejar simbol-simbol, bukan mengamalkan substansi ajaran Islam[56].

Berbasis prinsip-prinsip moderatisme yang bersumber dari ajaran Aswaja –*tasamuh, tawasuth,* dan *tawazun,* serta *amar ma'ruf nahi munkar*—, NU Jember senantiasa berusaha mengedepankan pendekatan-pendekatan kultural dalam rangka membentengi jama'ahnya dan umat Islam secara umum dari pengaruh radikalisme agama yang dilancarkan kalangan Islam garis keras. Usaha untuk membendung paham radikalisme agama sekaligus diorientasikan pada pengawalan tatanan kehidupan sosial keagamaan Jember yang plural dan multikultural. Yang dikehendaki NU Jember tidak lain adalah bagaimana menciptakan *check and ballance* dalam tatanan kehidupan sosial Jember sehingga tidak melahirkan satu kekuatan mayoritas dominatif, ataupun minoritas radikalistik. Benar bahwa setiap elemen sosial yang beragam berhak hidup di bumi *pandhalungan* Jember, setapi realitas ini seyogyanya juga menginspirasi semua elemen sosial

---

[56] Abdurrahman Wahid (ed.) *Ilusi Negara Islam..............,* hlm., 101.

agar dalam hidup bersama dalam satu rumah besar bernama Jember, setiap kelompok sosial mengembangkan sikap toleran, jangan merasa benar sendiri apalagi menyalah-nyalahkan kelompok lain. Dalam konteks kehidupan sosial Jember yang plural, jangan sampai ada satu pun kekuatan dominatif yang berakibat pada penyingkiran kelompok sosial yang dianggap sebagai *liyan (the others)*. Kalau mulai muncul benih-benih kekuatan dominatif dari manapun sumbernya, tidak sebatas dari kalangan Islam radikal, mutlak untuk dikritisi[57].

Di sisi lain, keberadaan Islam radikal dengan gerakannya yang kian ekspansif justru melahirkan titik balik kesadaran bagi NU Jember untuk melakukan refleksi atas gerakan keagamaan yang dilakukannya selama ini, dan sekaligus berbagai hal utamanya politik praktis yang telah memalingkan dirinya dari pelaksanaan *khitmad* yang sebenarnya. NU Jember sekarang ini tampak lebih serius menyikapi gerakan radikalisme agama dengan pertama-tama membentengi jama'ahnya dari pengaruh paham radikalisme yang disemaikan kalangan garis keras. Berbasis pada paham moderatisme Aswaja yang dimilikinya, NU Jember serius melakukan redefinisi, revitalisasi, dan kontekstualisasi paham keagamaannya itu baik terhadap kalangan muda maupun warga *nahdliyin*

---

[57] Salah satu kesimpulan penting yang dihasilkan dari diskusi kecil dan informal bersama kader-kader PMII dan HMI di Jember yang berlangsung antara tanggal 25 Agustus s.d 5 September 2009.

secara umum yang rata-rata masih berpengetahuan dan berpendidikan rendah. Proses-proses reinterpretasi atas paham Aswaja kemudian dibarengi dengan reproduksi wacana yang lebih kontekstual dan menginternalisasikannya ke dalam lingkungan warga *nahdliyin,* umat Islam pada umumnya, dan umat beragama lain di kawasan Jember. Dalam hal ini, reinterpretasi dan kontekstualisasi paham Aswaja diorientasikan pada penempatan Aswaja bukan sebatas sebagai madzhab yang hanya diyakini ataupun diamini, melainkan sebagai madzhab dan sekaligus *manhaj* (metodologi) yang mampu menjawab problema sosial kontemporer yang dihadapi umat seperti persoalan korupsi, pluralisme, multikulturalisme, kemiskinan, kebangsaan, etnisitas, dan berbagai problema sosial kontemporer lainnya.

2. Redefinisi Aswaja dan Revitalisasi Khazanah Lokal

Sedangkan, ikhtiar untuk membumikan (baca: internalisasi dan transformasi) paham moderatisme Islam yang digali dari nilai-nilai Aswaja tersebut dilakukan dengan memanfaatkan berbagai media kultural seperti pesantren, madrasah, dan berbagai lembaga pendidikan yang dimiliki NU mulai dari tingkat dasar sampai tingkat pendidikan tinggi, serta media seni dan budaya lainnya. Beragam media lokal yang menjadi khazanah NU dan warisan leluhur didayagunakan pula untuk melakukan reinternalisasi paham moderatisme

Islam di antaranya jama'ah pengajian, kelompok *yasinan, tahlilan, diba'an, muslimatan, bahtsul masa'il,* dan berbagai media lokal lainnya.

Secara lebih sistematis dan terorganisir, NU Jember melakukan pembekalan Aswaja melalui diklat dan kajian rutin tiap mingguan. NU telah memiliki balai diklat yang bernama BALADIKA yang selama ini digunakan untuk meningkatkan sumberdaya manusia NU dalam berbagai sektor kehidupan, sosial, ekonomi, politik dan pendidikan. Balai diklat NU Jember juga terus didayagunakan untuk membekali dan memantapkan kader muda NU utamanya tentang paham moderatisme Islam melalui diklat Aswaja. Bagi kalangan pengurus dan warga NU secara umum, diadakan *tadarus* Aswaj rutin setiap malam Rabu bertempat di kantor PCNU Jember. Kegiatan ini terbukti cukup berhasil ataupun memberikan dampak konstruktif bagi proses internalisasi paham moderatisme Islam. Kegiatan diklat maupun *tadarus* mampu melahirkan rekonstruksi wacana tentang Aswaja yang semakin kontekstual. Di kalangan muda, sebagai misal, lahir pemahaman tentang Aswaja yang diposisikan bukan sebatas sebagai madzhab yang membutuhkan ketundukan oleh pengikutnya, melainkan sekaligus sebagai *manhaj* atau metodologi dalam memahami Islam secara kontekstual.

Reinterpretasi atas paham Aswaja membawa konsekuensi perubahan –sebagai bagian dari bentuk kreativitas-- pada kegiatan sosial keagamaan yang

dilaksanakan NU. Dalam bidang dakwah, misalnya, LDNU Jember cukup serius menjadikan Aswaja sebagai metode yang digunakan untuk mengembangkan suatu model dakwah yang dikenal dengan dakwah multikultural yang lantas ditransformasikan ke kalangan da'i dari kalangan NU. Meskipun dakwah NU mulai dari dahulu, sebagaimana dieksperimentasikan para ulama pendahulu, sampai sekarang, dapat dikatakan sudah bercorak multikultural karena dalam dakwahnya menghargai perbedaan dan keragaman budaya masyarakat setempat, namun apa yang dilakukan LDNU Jember sekarang ini tidak lain merupakan bentuk penguatan wawasan multikulturalisme di kalangan *nahdliyin* dan umat Islam pada umumnya, relevansinya dengan berbagai isu aktual yang mulai mereduksi nilai-nilai multikultural masyarakat Jember seirama dengan penyebaran Islam transnasional yang dilakukan sebagaian kelompok umat.

3. Memproduksi Wacana, Melancarkan Dialog Kebudayaan

Reproduksi wacana baik lisan maupun tulisan, tidak ketinggalan dimanfaatkan oleh kalangan intelektual NU dan Muhammadiyah Jember sebagai media kultural guna mendialogkan dan sekaligus meng-*counter* wacana dan praksis agama yang dilakukan kalangan Islam garis keras. Intelektual NU dan Muhammadiyah Jember juga sadar penuh bahwa dalam

tatanan kehidupan yang plural dan mutiklutural di mana setiap elemen sosial memiliki kebebasan untuk mengartikulasikan identitas dan bahkan ideologinya tanpa ada satupun elemen sosial –termasuk NU dan Muhammadiyah yang menjadi kekuatan mayoritas--yang dapat memaksakan kehendaknya, maka cara yang paling tepat dilakukan NU dan Muhammadiyah Jember untuk mengartikulasikan ide-ide moderatismenya tidak lain kecuali melalui produksi wacana. Bagi kalangan intelektual NU dan Muhammadiyah Jember ruang publik *(public sphere)* merupakan arena kontestasi bagi beragam kelompok dengan aneka identitas dan kecenderungan ideologisnya masing-masing. Wacana *(discourse)* sendiri dipahami sebagai alat yang cukup efektif guna menegosiasikan kepentingan setiap kelompok sosial.

Sebagai contoh, beberapa lembaga di bawah struktural NU Jember yang cukup aktif mereproduksi wacana antara lain adalah Lembaga *Bahtsul Masail (LBM).* LBM NU Jember beberapa waktu lalu meluncurkan sebuah buku yang secara khusus diproduksi untuk meng-*counter* secara dialogis tulisan salah seorang radikalis yang *nota bene* mantan orang NU, bernama K.H. Mahrus Ali, yang telah menulis buku kontroversial berisi gugatan dan caci makian terhadap ritual lokal yang dipraktekkan warga NU seperti *tahlil, shalawatan, diba'an, tawashul,* dan semacamnya. Buku yang berisi gugatan terhadap praktek ritual NU tersebut diberi judul *"Mantan Kyai NU Menggugat Tahlil"*. LBM

NU Jember aktif pula memproduksi wacana keagamaan moderatisme Islam melalui buletin yang berisi baik hasil-hasil *bahtsul masail* reguler, maupun wacana yang secara khusus diperuntukkan bagi wacana yang diproduksi kelompok lain yang deskredit terhadap keberagamaan NU. Sebelum wacana Mahrus Ali heboh, LBM pernah membuat buletin yang berisi *counter* wacana yang diproduksi dan disebarluaskan oleh kelompok Salafi Gladak Pakem.

Di samping LBM, terdapat Lakpesdam dan *Lajnah Ta'lif wa al-Nashr* (LTNU) NU Jember yang juga terlibat aktif membangun wacana dan praksis dalam mengawal paham moderatisme Islam. LTNU sendiri telah membuat terobosan dalam membuat Buletin bernama Khittah. Sebagai media, buletin Khittah melakukan konstruksi realitas yang kemudian disajikan dalam bentuk berita. Sebagai sebuah konstruksi, maka berita ataupun wacana yang disajikan Khittah sudah barang tentu tidak netral. Menurut mantan Pimred Khittah, kecenderungan ideologis yang terdapat di dalam Khittah tidak lain adalah tendensi dan kepentingan menyuarakan NU dengan paham moderatisme Islam yang terkandung dalam Aswaja. Karena itu, sebagai lembaga pers dan penerbitan, LTNU Jember cukup sadar akan peran yang harus mereka jalankan, yakni memproduk wacana sebagai sarana untuk melakukan pencerahan dan pencerdasan terhadap warga *nahdliyin,* umat Islam di Jember secara umum, dan yang lebih penting dari semua itu adalah mewartakan wacana

Islam inklufif dan Islam moderat yang selama ini dikembangkan NU. Sampai saat ini, Buletin Khittah terbukti masih eksis dan produktif dalam melahirkan wacana ke-NU-an dan moderatisme Islam.

Secara personal, terdapat tokoh-tokoh NU dan Muhammadiyah Jember yang terbilang produktif dalam melahirkan wacana tentang moderatisme Islam berbasis Aswaja. Reproduksi wacana tulis dan dipublikasikan dalam bentuk buku, opini, dan artikel oleh tokoh-tokoh NU dan Muhammadiyah Jember, dimaksudkan untuk memberikan pemahaman, pencerahan dan pencerdasan kepada warga *nahdliyin* dan umat Islam pada umumnya, terkait dengan berbagai persoalan keagamaan dan kebangsaan, di tengah hiruk pikuk munculnya aneka paham keagamaan yang –meminjam istilah Muhith Muzadi-- *nyleneh-nyleneh,* dan kekuatan sosial yang memiliki kecenderungan menyeragamkan realitas sosial yang plural dan multikultural. Adalah K.H. Muhyidin Abdus Shomad, mantan Ketua Tanfidiyah dan sekarang menduduki jabatan Ketua Syuriyah PCNU Jember, menulis banyak buku di antaranya *"Fiqh Tradisionalis"* yang dimaksudkan untuk memberikan pemahaman dan penguatan terhadap warga *nahdliyin* akan tradisi keagamaan mereka, dan sekaligus mengandung kepentingan untuk melakukan *counter* atas berbagai tuduhan dan hujatan kalangan Salafi terhadap tradisi NU. K.H. Muhith Muzadi, meski usianya sudah semakin

udzur, terbilang cukup produktif pula menulis banyak buku tentang persoalan NU.

Apabila dicermati, apa yang dilakukan NU dan Muhammadiyah, baik secara organisasional maupun personal, dalam memproduk wacana moderatisme Islam, dapat dibilang cukup strategis sebagai siasat kultural untuk membumikan dan mendialogkan Islam yang inklusif dan moderat tanpa banyak melahirkan ketegangan fisik yang destruktif. Staregi ini sekaligus berperan menjadi filter dan *counter* wacana dalam membatasi ruang gerak kalangan Islam radikalis, maupun kelompok umat yang paham agamanya kontraproduktif dengan Islam pribumi. Strategi ini berperan dalam memunculkan alternatif atas kebuntuan pendekatan dialog langsung yang selama ini dilakukan NU dan Muhammadiyah Jember terhadap kalangan radikalis. Sebagaimana dimaklumi, ketika muncul berbagai persoalan yang potensial melahirkan konflik antara NU dan Muhammadiyah dengan kalangan Islam garis keras, NU dan Muhammadiyah Jember selalu mengajak kalangan radikalis duduk dalam satu forum untuk memperdebatkan dan mendialogkan persoalan pemicu konflik dalam kerangka mencari kebenaran atau kesepemahaman bersama. Akan tetapi, menurut kalangan NU dan Muhammadiyah Jember setiap ajakan debat maupun dialog yang mereka tawarkan selalu saja tidak ditanggapi oleh kalangan Islam garis keras.

Melalui wacana yang diproduksi dan dipublikasikan di kalangan publik, masyarakat akan bisa

membaca, memahami, dan mengkritisinya. Proses ini secara langsung maupun tidak langsung akan turut menciptakan komunikasi dialogis di kalangan publik yang memiliki ragam paham agama. Diharapkan pula, melalui pembacaan, publik akan belajar mendengar dan memahami jalan pikiran dan paham keagamaan kelompok lain yang berbeda. Belajar mendengar dan memahami orang lain yang memiliki perbedaan, merupakan modal sosial sangat berharga yang bisa menghantarkan semua pihak untuk pada gilirannya bisa mengembangkan sikap ramah dan toleran terhadap perbedaan. Dalam konteks ini, A. Mustofa Bisri mengatakan bahwa andai masing-masing terus belajar dan saling mendengarkan dengan yang lain, tentu pemahaman mereka akan lebih baik dan lengkap. Karena sebenarnya, kebenaran kita berkemungkinan salah, dan kesalahan orang lain berkemungkinan benar. Siapa pun yang telah menutup mata hatinya –antara lain karena merasa diri paling pintar dan paling benar— tidak akan pernah mampu melihat pemahaman lain yang berbeda, yang tersisa adalah arogansi *(takabbur)* dan penolakan terhadap yang lain. Ketika arogansi dimulai, ketika mendengarkan orang lain diakhiri, ketika belajar dihentikan, maka kebodohan dimulai, suatu keadaan yang sangat berbahaya bagi yang bersangkutan dan seluruh umat manusia[58].

---

[58] Abdurrahman Wahid (ed.) *Ilusi Negara Islam..........*, hlm., 235.

4. Membingkai Isu Keagamaan Dalam Konteks Kebangsaan dan Kemanusiaan

Satu hal yang penting dikemukakan adalah bahwa reinterpretasi dan internalisasi paham moderatisme Islam berbasis Aswaja senantiasa ditempatkan dalam konteks keumatan, keindonesiaan, dan kemanusiaan. Bagi NU dan Muhammadiyah Jember, konteks keindonesiaan dan kemanusiaan inilah yang sesungguhnya menjadi pengikat bagi semua kelompok yang memiliki latar perbedaan, tidak saja ideologi ataupun paham keagamaan, melainkan juga etnik, budaya, dan bahkan pilihan politik. Pancasila dan UUD 1945 sebagai dasar dan falsafah negara sudah final dan harus dijunjung tinggi semua komponen bangsa tanpa terkecuali. Bahkan, dalam konteks membangun tatanan kehidupan bangsa dan tatanan kehidupan umat manusia yang memiliki karakter sosial plural dan multikultural, maka konteks kemanusiaan dan kebangsaan niscaya ditempatkan pada posisi teratas dengan argumentasi kehadiran Islam di muka bumi ini bukan untuk umat yang beragama Islam saja, melainkan sebagai rahmat bagi alam semesta[59].

Apabila dicermati apa yang dilontarkan intelektual Muhammadiyah Jember tersebut selaras dengan pendapat yang dikemukakan Ahmad Syafi'i Maarif.

---

[59] Curah pendapat disampaikan beberapa intelektual Muhammadiyah Jember seperti Drs. Sukarno, M.Si, Kasman, M.Fil.I, Dr. Aminullah, Syafrudin, M.Ag dalam perbincangan lepas maupun wawancara periode 5 s.d 27 Agustus 2009.

Secara lebih komprehensif bahkan Syafi'i Maarif membeberkan beberapa argumentasi pentingnya mendahulukan aspek kemanusiaan dalam mentransformasikan misi Islam untuk pembangunan peradaban yang lebih manusiawi, yaitu (1) misi Islam tidak lain sebagai "rahmat bagi alam semesta" (*rahmatan lil 'alamin*). Dengan menjadikan kemanusiaan sebagai pintu masuk pertama, pasukan intelektual Muslim ini akan didorong untuk berpikir mondial: seluruh umat manusia, siapapun mereka, pada hakekatnya adalah sahabat. Jika terjadi permusuhan, harus diselesaikan dalam bingkai kemanusiaan secara adil dan beradab; (2) dari posisi kemanusiaan untuk selanjutnya diturunkan setapak menjadi posisi kebangsaan, karena kita semua hidup dan bernafas dalam teritori negara-bangsa Indonesia. Intelektual muslim dan umat secara keseluruhan tidak boleh mengurung dirinya dalam lorong sempit hanya dalam lingkungan keumatan dalam makna yang terbatas. Dalam sebuah masyarakat yang pluralistik, konsep keumatan di samping ditempatkan dalam bingkai kemanusiaan universal, perumahan kebangsaan adalah pelabuhan awal untuk dijadikan pangkal tolak untuk bergerak lebih jauh; (3) manusia memang tidak diciptakan dalam satu format sosio kultural, melainkan dalam lingkungan beragam umat dengan ciri khasnya masing-masing. Ciri khas ini adalah petanda bahwa Allah, Maha Pencipta, anti keseragaman, sebab serba-seragam dapat membuat manusia menjadi miskin

wawasan dan kaku dalam pergaulan; (4) dalam konteks perumusan identitas kepribadian bangsa di mana NU dan Muhammadiyah ditakdirkan sebagai dua sayap utama umat Islam, maka baik kader NU maupun Muhammadiyah wajib punya wawasan dan jangkauan pemikiran yang melampaui radius ke-NU-an dan kemuhammadiyahannya. Mereka semua adalah bagian yang menyatu dalam tiga ranah pergaulan: kemanusiaan, kebangsaan, dan keumatan. Semuanya ini memerlukan perubahan *mindset* dan sikap mental secara berani dan radikal[60].

Secara khusus, dalam rangka menempatkan persoalan keagamaan dalam konteks keindonesiaan dan kemanusiaan, NU sendiri telah mengembangkan model tri solidaritas atau dalam bahasa agama dikenal dengan istilah *ukhuwah*, yaitu *Ukhuwah Islamiyah* (solidaritas sesama umat Islam), *Ukhuwah Wathoniyah* (solidaritas kebangsaan) dan *Ukhuwah Basyariyah* (solidaritas kemanusiaan). Tiga *ukhuwah* ini diharapkan mampu menjadi sistem nilai dan landasan etik yang turut berperan dalam mengembangkan tata pergaulan baik dalam konteks kehidupan umat beragama, kehidupan berbangsa maupun kehidupan umat manusia secara global yang ramah serta toleran terhadap aneka rupa perbedaan dan keragaman, baik sosial, budaya, etnik, dan agama.

---

[60] Baca Ahmad Syafi'i Maarif, *Islam Dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan Sebuah Refleksi Sejarah,* Bandung: Mizan bekerjasama dengan Maarif Institute, 2009, hlm., 199-2002.

BAB 5
CATATAN PENUTUP
ISLAM MODERAT, ISLAM RADIKAL DAN MASA DEPAN KEBHINEKAAN DI TINGKAT LOKAL

A. Kesimpulan

Di tingkat lokal maupun nasional, NU dan Muhammadiyah telah memainkan peran menentukan dalam proses-proses pembangunan peradaban keumatan, kebangsaan dan kemanusiaan. Kelahiran kedua organisasi yang mewakili sayap besar umat Islam Indonesia dengan corak keberagamaannya yang ramah dan toleran, atau dengan istilah lain "moderat" lahir sebagai respon terhadap problema keumatan, kebangsaan dan sekaligus kemanusiaan. Terlahir sebelum Indonesia merdeka, bahkan sebelum terbentuknya negara-bangsa Indonesia, NU dan Muhammadiyah telah memainkan peran besar dalam

mengembangkan Islam ke pelosok nusantara dengan wajah Islam pribumi. Sebuah corak keberagamaan yang mampu mensenyawakan ajaran Islam dengan unsur-unsur lokal, nasional dan bahkan global.

Kelak, corak keberagamaan yang ditampilkan NU dan Muhammadiyah terbukti berkonstribusi besar terhadap pembangunan state-nation Indonesia dengan menempatkan Pancasila sebagai ideologi negara dan bukannya Islam. Sudah menjadi rahasia umum, saat pendirian negara-bangsa terjadi tarik menarik antara berbagai kekuatan baik lokal maupun global dengan isu ideologi, agama, dan etnisitas. Dari kalangan sebagian umat Islam sendiri ada yang memaksakan Islam sebagai ideologi dan sekaligus bentuk negara Indonesia. Namun, berkat corak keberagamaan moderat yang dikembangkan NU dan Muhammadiyah, kedua organisasi ini mampu menjembatani sekian perbedaan dan kepentingan kelompok sosial dengan mengambil jalan tengah yakni menyepakati bentuk negara Indonesia bukanlah negara berdasar agama tertentu, dan Pancasila sebagai ideologi negara hakekatnya mencakup dan melindungi semua perbedaan bangsa yang terdiri dari beragam suku, etnik, bahasa, kepulauan, dan agama.

Pun demikian dengan gerak kedua organisasi Islam terbesar tersebut di ranah lokal, seperti Jember. Kehadiran NU dan Muhammadiyah cabang Jember bukan sebatas sebagai respon terhadap isu-isu keagamaan atau keumatan lokal, melainkan terkait pula

dengan isu-isu nasional maupun global. Dalam konteks keagamaan di tingkat lokal, NU dan Muhammadiyah Jember memiliki misi yang sama dengan misi kedua organisasi di tingkat nasional yakni membina dan mengembangkan kualitas keberagamaan umat, baik di lingkungan umat Islam sendiri maupun interrelasinya dengan umat beragama lain, dengan basis nilai-nilai moderatisme Islam yang dipeganginya. Hanya saja yang membedakan, fokus kegiatan yang dilakukan NU dan Muhammadiyah Jember lebih dikonsentrasikan peningkatan mutu keberagamaan umat di tingkat lokal.

Meski konsentrasi peran yang dilakukan NU dan Muhammadiyah Jember terfokus di tingkat lokal, namun semua yang dilakukan dipastikan memiliki relevansi dengan persoalan keumatan, kebangsaan dan kemanusiaan secara universal. Peran yang dilakukan NU dan Muhammadiyah Jember dalam membumikan corak Islam moderat berkonstribusi positif terhadap terwujudnya tatanan kehidupan sosial yang menjaga harmoni, keragaman agama dan keanekaragaman budaya terutama di tingkat lokal. Pada gilirannya, terjaganya tatanan kehidupan sosial masyarakat Jember yang damai, harmoni, plural dan multikultural, dapat menjadi pilar bagi penyangga tatanan kehidupan negara-bangsa Indonesia yang menjunjung tinggi prinsip-prinsip perbedaan, keanekaragaman, kedamaian dan ahrmoni.

Peran demikian semakin menemukan momentum dan relevansinya ketika dihadapkan pada problema

aktual sekarang ini, di mana konfigurasi keagamaan baik di tingkat lokal maupun nasional dihadapkan pada kebangkitan kelompok umat Islam yang membawa spirit ideologi transnasionalisme. Sebuah ideologi yang hendak menyeragamkan Islam di bawah satu bendera yakni Islam kaffah dengan sistem sosial-politik yang dikemas dalam bentuk khilafah. Ironisnya lagi, gerakan transnasionalisme Islam di berbagai wilayah nusantara dilakukan para aktivisnya dengan menggunakan cara-cara yang keras, beringas, intoleran terhadap keanekaragaman. Mereka itulah yang dikenal dengan sebutan kelompok Islam garis keras atau Islam radikal.

Di Jember sendiri, keberadaan Islam garis keras yang mengusung spirit puritanisasi keislaman, dan ideologisasi keagamaan yang bercita-cita membangun negara Islam dengan berbagai macam artikulasinya, bukanlah fiksi atau mitos, melainkan benar-benar ada. HTI, kelompok Salafi, MMI, LDII dan FPI –meski secara formal telah dibubarkan oleh Ansor Jember namun eksisntensinya secara ideologi maupun komunitas masih ada—merupakan representasi dari kelompok yang dikenal Islam garis keras. Bahkan geliat gerakan yang mereka tampilkan kian intensif dan mulai merambah ke kawasan pedesaan. Gerakan infiltrasi yang mereka lakukan telah memanfaatkan media yang beragam dan memanfaatkan baik jalur struktural maupun kultural. Jalur struktural dapat diamati lewat gerakan yang mereka mainkan lewat partai politik tertentu semisal PKS dan lobi-lobi kekuasaan.

Sinyalemennya, pemerintah sendiri tidak sepenuh hati menekan keberadaan kelompok Islam garis keras, bahkan ada kecenderungan tetap memelihara keberadaan kelompok ini. Karena keberadaanya dinilai strategis sebagi *ballance* atas organisasi Islam moderat yang tidak selalu bisa dimanfaatkan untuk kepentingan politik penguasa. Jalur kultural tampak dari pemanfaatan masjid, kelompok pengajian, membentuk halaqah-halaqah, lembaga pendidikan mulai dari tingkat dasar seperti TPA/TPQ, media cetak dan elektronik, dan reproduksi wacana melalui media tulis. Militansi yang tinggi dari jama'ahnya walaupun minoritas, plus dukungan dana yang terus mengalir deras dari pusat-pusat ortodoksi Islam terutama di Timur Tengah, menjadikan kelompok garis keras ini di Jember dapat terus eksis dan bahkan memiliki kemampuan melebarkan jaringan dan gerakannya.

Di tengah kecenderungan munculnya fragmentasi keagamaan yang mulai diramaikan oleh gerakan transnasionalisme di tingkat lokal Jember, keberadaan dan peran NU dan Muhammadiyah Jember dalam melakukan kontestasi untuk tetap mampu mengawal Islam pribumi dan mewarnai formasi sosial Jember yang plural dan multikultural sekarang ini menjadi sangat kentara. Kedua organisasi ini yang memang paling gelisah terhadap maraknya gerakan Islam radikal di Jember yang secara sistematis mulai melakukan peminggiran dan penyingkiran terhadap ajaran Islam inklusif dan moderat. Hal ini tampak nyata dari gerakan

dakwah provokatif yang terus menerus diproduksi oleh kalangan Islam radikalis dalam menyudutkan ritual-ritual maupun praktek keagamaan warga NU dan Muhammadiyah yang dijustifikasi *bid'ah,* tidak kaffah, dan bertentangan dengan ajaran Islam sebenarnya. Pengambil aset fasilitas keagamaan yang selama ini dikelola NU dan Muhammadiyah Jember seperti masjid, mushalla, jama'ah pengajian, dan semacmnya dapat diidentifikasi pula sebagai gerakan sistematis dalam rangka mengebiri peran kedua organisasi Islam moderat tersebut, mereduksi paham keagamaan Islam pribumi yang dikembangkan kedua organisasi tersebut, serta turut merebut jama'ah kedua organisasi tersebut.

Dihadapkan pada realitas kebangkitan gerakan puritanisasi keagamaan berhaluan radikal ataupun transnasionalisme Islam di Jember, NU dan Muhammadiyah meresponnya secara tidak reaktif malainkan menggunakan cara-cara yang moderat, bermartabat dan berkebudayaan. Sebagai kelompok mayoritas di Jember, NU dan Muhammadiyah tidak memposisikan mereka sebagai *the others,* melainkan kawan yang wajib untuk diajak mencari penyelesaian melalui cara-cara yang dialogis. NU dan Muhammadiyah Jember sendiri sadar sepenuhnya bahwa dalam kehidupan sosial yang kian terbuka sekat-sekatnya akibat terpaan globalisasi dalam seluruh sektor kehidupan, termasuk sektor kehidupan agama, maka perbedaan dan keragaman yang lahir dari elemen sosial yang kian plural dan multikultural tidak bisa dihindari.

Setiap elemen sosial dengan keragaman identitas dan kepentingan yang dibawanya memiliki hak sama untuk hidup berdampingan di Jember. Satu hal yang sejatinya menjadi perhatian semua kelompok adalah bagaimana masing-masing kelompok tersebut saling menghormati satu sama lain dengan perbedaan yang ada tanpa memiliki hak untuk memaksakan kehendaknya atas kelompok lain. Hanya saja yang terjadi dengan kalangan Islam garis keras, dengan cara pandang eksklusif mereka merasa memiliki paham keagamaan yang paling benar dan disertai tindakan praksis untuk memaksakan paham keagamaannya pada kelompok umat Islam yang lain. Inilah yang sering memunculkan benturan.

Meski dihadapkan pada realitas yang dilematis, NU dan Muhammadiyah tetap berpegang pada prinsip moderatismenya. Sadar bahwa ruang publik merupakan arena kontestasi bagi siapapun, maka kedua organisasi ini juga sadar sepenuhnya bahwa peran yang mereka jalankan tidak lain memainkan kontestasi secara berkebudayaan di ranah publik sebagai usaha untuk melakukan *ballancing* atas manuver kalangan Islam radikalis. Jangan sampai muncul satu kekuatan dominan yang berpotensi untuk mendominasi ataupun menghegemoni kelompok lain, merupakan prinsip yang diperjuangkan kedua organisasi moderat, NU dan Muhammadiyah Jember.

Redefinisi terhadap paham Aswaja yang moderat, mengkontekstualisasikannya, dan membumikan (baca: internalisasi dan transformasi) ke ranah kehidupan

umat Islam, umat beragama dan publik Jember pada umumnya, merupakan strategi kultural yang dikonstruk oleh NU dan Muhammadiyah Jember. Paham moderatisme Islam yang bersumber dari Aswaja selama ini dinilai masih melangit, normatif, dan menekankan umat untuk sekedar mempercayainya, sehingga kurang memiliki relevansi dengan kehidupan praktis yang dihadapi umat Islam, mulai dicarikan tafsiran dan sekaligus strategi pembumiannya sehingga lebih kontekstual. Dari hasil kajian intelektual kedua organisasi tersebut, lahir pandangan bahwa Aswaja tidak sebatas ditempatkan sebagai madzhab melainkan *manhaj* dalam menyelesaikan berbagai persoalan sosial-keagamaan, kebudayaan, pendidikan, kemiskinan, korupsi, ketidakdilan gender, pluralisme, multikulturalisme, kebangsaan atau nasionalisme dan globalisasi.

Ikhtiar untuk melakukan sosialisasi, internalisasi dan transformasi pemahaman Islam inklusif dan moderat berbasis Aswaja tersebut relevansinya dengan kontestasi yang dilangsungkan NU dan Muhammadiyah untuk *counter ballance* terhadap gerakan Islam garis keras, dilakukan melalui berbagai media kultural. Lembaga pendidikan formal, non-formal maupun informal, masjid, mushalla, kelompok pengajian, media tulis dan lisan. Reproduksi wacana yang dikembangkan intelektual kedua organisasi tersebut juga ditempuh dalam rangka sounter dominasi atas wacana yang diproduksi oleh kalangan Islam garis keras. Media

kultural ini terbukti konstruktif sebagai sarana dialog pengetahuan dan keilmuan sebagai ganti dialog langsung yang sering diajukan kedua organisasi moderat tersebut namun tidak pernah direspon kalangan Islam garis keras.

Untuk semakin menempatkan Islam betul-betul sebagaimana digariskan al-Qur'an *"rahmatan lil'alamin"* yang mampu membangun kekuatan bukan saja keumatan, melainkan kebangsaan dan kemanusiaan, maka setiap perbincangan mengenai persoalan agama hendaknya ditempatkan dalam konteks kemanusiaan dan kebangsaan. Karena dengan strategi semacam itu, nilai-nilai Islam akan mampu bersenyawa dengan nilai-nilai kemanusiaan dan kebangsaan yang menjadi perekat kehidupan bersama dalam realitas perbedan dan keragaman.

Sebagai kata pamungkas, dinamika Islam Indonesia di Jember sekarang dan ke depan akan terus melahirkan ekspresi dan sekaligus konfigurasi keagamaan yang sangat beragam. NU dan Muhammadiyah memang sampai detik ini menjadi pilar penyangga bagi terpeliharnya formasi sosial bangsa yang menjunjung tinggi pluralisme dan multikulturalisme. Namun demikian, kondisi ini tidak lantas melahirkan teori bahwa tanpa kehadiran NU dan Muhammadiyah Islam di Inonesia yang terkenal dengan wataknya yang ramah dan toleran akan tamat pula. Tetapi bahwa merosotnnya peran kedua organisasi Islam moderat tersebut dalam meningkatkan kualitas

kehidupan keagamaan, kebangsaan dan kemanusiaan, wajah Islam Indonesia yang ramah dan toleran bisa dipastikan akan tereduksi pula.

B. Rekomendasi

Dari hasil studi ini dapat direkomendasikan bahwa setiap usaha untuk membendung radikalisme melalui penguatan paham moderatisme Islam diorientasikan bukan semata-mata terjaganya umat dari masing-masing kelompok dari pengarus paham Islam radikal. Pun tidak juga diorientasikan pula untuk menekan kalangan Islam radikal sampai mereka tidak bisa bernafas, melainkan lebih diorientasikan pada penciptaan pola relasi sosial yang lebih imbang dan berkeadilan dalam tatanan kehidupan sosial yang plural dan multikultural. Pendekatan kultural, tetap harus dikedepankan kalangan ormas Islam moderat dalam mempengaruhi secara aktif kebijakan negara. Bagi negara sendiri, usaha untuk membangun tatanan kehidupan bangsa yang plural dan multikultural, diharapkan pula dilakukan melalui kebijakan politik yang lebih berorientasi pada –bukan penafian kelompok umat yang dinilai sebagai *liyan*—melainkan dengan cara menjamin terlaksananya konstitusi yang mampu memberikan keadilan secara demokratis bagi semua pihak yang hidup dalam rumah besar bernama Inonesia. Hal ini menuntut konsekuensi bahwa kalangan Islam radikal untuk tidak memaksakan kebenaran ideologinya atas ideologi umat dan/atau bangsa.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, M. Amin (ed.). 2000. *Mencari Islam, Studi Islam dengan Berbagai Pendekatan.* Yogyakarta: Tiara Wacana.

Abdullah, Taufik. 1987. *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*. Cetakan I. Jakarta: LP3ES.

Ahimsa-Putra, Heddy Shri. 2007. *Paradigma, Epistemologi dan Metode Ilmu Sosial-Budaya, Sebuah Pemetaan.* Yogyakarta: Fakultas Ilmu Budaya Universitas Gadjahmada.

Asad, Talal. 1986. *The Idea of an Anthropology of Islam.* Washington: CCAS, Georgetown University.

Amstrong, Karen. 2001. *Berperang Demi Tuhan,* terj. Satrio Wahono dkk, Jakarta-Bandung: Kerjasama Serambi dengan Mizan.

A'la, Abd. 2006. *Pembaruan Pesantren.* Yogyakarta: Pustaka Pesantren.

Azra, Azyumardi. 2007. *Pesantren, Pluralisme dan Sya-ri'at Islam,* dalam Badrus Sholeh (ed.) ***Budaya Damai Komunitas Pesantren.*** Jakarta: LP3ES.

Basri, M. 2009. *Revitalisasi Gerakan Nahdlatul Ulama (NU) Dalam Pemberdayaan Civil Society,* Makalah Seminar Nasional dalam Rangka Konfercab NU Jember, 4 Juni.

Bisri, A. Mustofa. 2009. *Epilog Belajar Tanpa Akhir,* dalam Abdurrahman Wahid (ed.) ***Ilusi Negara Islam Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia.*** Jakarta: The Wahid Institute, Gerakan Bhineka Tunggal Ika, Maarif Institute.

Berger, Peter L. 1991. *Langit Suci: Agama Sebagai Realitas Sosial.* Jakarta: LP3ES.

Berger Peter L. and Thomas Luckmann. 1966. *The Social Construction of Reality.* Garden City N.Y.: Dobleday.

Bruinessen, Martin Van. 1995. *Kitab Kuning.* Bandung: Mizan.

Cohen, Ira J. 2008. *Teori Strukturasi dan Praksis Sosial,* dalam Anthony Giddens & Jonathan Turner. ***Social Theory Today.*** Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Dhofir, Zamakhsyari. 1995. *Tradition and Change in Indonesian Islamic Education.* Jakarta: Lembaga Penelitian dan Pengembangan Departemen Agama RI.

Dhofier, Zamakhsyari. 1982. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai.* Jakarta: LP3ES.

Effendi, Bachtiar. 1985. *Nilai Kaum Santri,* dalam M. Dawam Rahardjo (ed.), ***Pergulatan Dunia Pesantren.*** Cetakan Pertama. Jakarta: P3M.

Faisal, Sanapiah. 1990. *Penelitian Kualitatif: Dasar-Dasar dan Aplikasi.* Malang: YA3.

Fakih, Mansour. 2002. *Jalan Lain Manifestasi Intelektual Organik.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar & Insist.

Geertz, Clifford. 1995. *Agama sebagai Sistem Budaya,* dalam Daniel L. Pals, ***Seven Theories of Religion*.** ter. Ali Noer Zaman. Yogyakarta: Qalam, 1996.

Geertz, Clifford. 1995. *Kebudayaan dan Agama,* ter. Fransisco Budi Hardiman. Yogyakarta: Kanisius.

Giddens, Anthony & Jonathan Turner. 2008. *Social Theory Today.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Haryatmoko. 2003. *Menyingkap Kepalsuan Budaya Penguasa: Landasan Teoritis Gerakan Sosial Menurut Pierre Bourdieu,* dalam ***Basis*** Nomor 11-12, Tahun Ke-52, November-Desember.

Hefner, Robert W. 2000. *Pluralisme di Indonesia dan Masalahnya,* dalam Ahmad Suaedy (ed.) ***Pergulatan Pesantren dan Demokratisasi***. Yogyakarta: LKiS.

Jalaluddin. 1990. *Kapita Selekta Pendidikan.* Jakarta: Kalam Mulia.

Kallen, Horace M. 1972. *Radicalism,* dalam Edwin R.A. Selingman, ***Encyclopedia of The Social Sciences***. Vol. XIII-XIV. New York: The Macmillan Company.

Khoiron, M. Nur. 2005. Agama dan Kebudayaan: Menjelajahi Isu Multikulturalisme dan Hak-hak Minoritas, dalam Hikmat Budiman, ***Hak***

Minoritas: Dilema Multikulturalisme di Indonesia. Jakarta: Yayasan Interseksi dan TIFA.

Kasdi, Abdurahman. 2002. *Fundamentalisme Islam Timur Tengah: Akar Teologi, Kritik Wacana dan Politisasi Agama,* dalam ***Tashwirul Afkar Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan,*** Edisi No. 13.

Mahasin, Aswab. 1995. *Masyarakat Madani dan Lawan-lawannya: Sebuah Mukaddimah (Kata Pengantar)* dalam Ernest Gellner, ***Membangun Masyarakat Sipil Prasyarat Menuju Kebebasan***. Bandung: Mizan.

Mastuhu. 1994. *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren Suatu Kajian Tentang Unsur dan Nilai Sistem Pendidikan Pesantren.* Seri INIS.Jakarta: INIS.

Mas'udi, Masdar F. 1985. *Mengenal Pemikiran Kitab Kuning,* dalam M. Dawam Rahardjo (ed.) ***Pergulatan Dunia Pesantren, Membangun Dari Bawah.*** Jakarta: P3M.

Mas'ud, Abdurrahman. 2007. *Prolog Memahami Agama Damai Dunia Pesantren,* dalam Badrus Sholeh (ed.) ***Budaya Damai Komunitas Pesantren.*** Jakarta: LP3ES.

Madjid, Nurcholish. 1992. *Bilik-bilik Pesantren Sebuah Potret Perjalanan.* Jakarta: Paramadina.

Muhajir, Noeng. 2000. *Metodologi Penelitian Kualitatif.* Yogyakarta: Rake Sarasin.

Muhammad, Husein. 1999. *Kontekstualisasi Kitab Kuning: Tradisi Kajian dan Metode Pengajaran,* dalam Marzuki Wahid dkk (ed.) ***Pesantren Masa Depan Wacana Pemberdayaan dan Transformasi Pesantren.*** Bandung: Pustaka Hidayah.

Muhammad, Husein. 2008. *Prolog Pluralisme Sebagai Keniscayaan Teologis,* dalam Abd. Moqsith Ghazali, ***Argumen Pluralisme Agama Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an.*** Jakarta: KataKita.

Mun'im DZ, Abdul. 2007. *Pergumulan Pesantren dengan Masalah Kebudayaan,* dalam Badrus Sholeh (ed.) ***Budaya Damai Komunitas Pesantren.*** Jakarta: LP3ES.

Oetomo, Dede. 1993. *Penelitian Kualitatif dalam Ilmu Sosial,* dalam Seminar yang diadakan Balai Kajian Sumber Daya Manusia (BKPSDM) Fisip Unair. Oktober.

Qomar, Mujamil. *Pesantren dari Transformasi Metodologi Menuju Demokratisasi Institusi.* Jakarta: Erlangga.

Ridwan, Nur Khalik. 2002. *Agama Borjuis Islam Fundamentalis: Berdasarkan Kasus Surakarta,* dalam ***Tashwirul Afkar Jurnal Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan,*** Edisi No. 13.

Ritzer, George. 1985. *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda.* Jakarta: Rajawali Press.

Ritzer, George – Douglas J. Goodman. 2008. *Teori Sosiologi Modern.* Jakarta: Kencana Prenada Media Group.

Steenbrink, Karl A. 1994. *Pesantren, Madrasah, Sekolah Pendidikan Islam Dalam Kurun Modern.* Jakarta: LP3ES.

Taher, Tarmizi. 1998. *Anatomi Radikalisme Keagamaan dalam Sejarah Islam,* dalam Bahtiar Effendy dan Hendro Prasetyo (ed.), ***Radikalisme Agama***. Jakarta: PPIM-IAIN.

Tashwirul Afkar Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan. Edisi No. 14 Tahun 2003. Jakarta: Lakpesdam.

Wahid, Abdurrahman. 2001. *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan.* Cetakan I. Jakarta: Desantara.

Wahid, Abdurrahman (ed.). 2009. *Ilusi Negara Islam Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia.* Jakarta: Gerakan Bhinneka Tunggal Ika, The Wahid Institute, dan Maarif Institute.

Widyanta. 2002. *Sosiologi Kebudayaan George Simmel.* Yogyakarta: Pustaka Rakyat.

Zahro, Ahmad. 2004. *Tradisi Intelektual.* Yogyakarta: LKiS.

Ziemek, Manfred. 1986. *Pesantren Dalam Perubahan Sosial.* terj. Burche B. Soendjojo. Jakarta: P3M.

Tentang Penulis

M. Khusna Amal, lahir di Ponorogo, 08 Desember 1972. Studi S.1 ditempuh di Fakultas Adab, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta (1997), dengan predikat Cumlaude. Melanjutkan studi S.2 pada Program Studi Ilmu-ilmu Sosial Program Pascasarjana Universitas Padjadjaran (Unpad) Bandung (2002) dengan predikat Cumlaude. Dan menempuh S.3 pada Program Studi yang sama, Ilmu-ilmu Sosial, Program Pascasarjana Universitas Airlangga Surabaya (2009 s.d sekarang).

Di samping aktif sebagai pengajar di STAIN Jember (1998 – sekarang), penulis juga aktif dalam penelitian dan pengabdian masyarakat. Di antara hasil-hasil penelitiannya yang telah dan akan dilakukan antara lain adalah: Dinamika Pendidikan Pondok Pesantren di Kabupaten Jember, Jawa Timur (Penelitian Kerjasama dengan Bapeda Kabupaten Jember, Tahun 2002); Pergeseran Perilaku Politik Kultural Nahdlatul Ulama (NU) di Era Multi Partai Pasca Orde Baru, *(Studi Kasus NU Jember)* (Kompetitif Depag RI, Tahun 2003); Pemetaan Kerukunan dan Kerawanan Sosial dalam Kehidupan Umat Beragama di Kabupaten Situbondo (Kerjasama dengan Balitbang Depag RI, Tahun 2003); Pesantren Gender (Penelitian RUKK, LIPI, Tahun 2004/Anggota); Kajian Pengembangan Model Pendidikan Pesantren di Kabupaten Bondowoso, Jawa Timur (Kerjasama dengan Balitbangda Kabupaten Bondowoso, Tahun 2004); Model Pengembanan Kerukunan Agama Pada Masyarakat

Urban *(Suatu Riset Emansipatoris Perumusan Model Pengembangan Kerukunan Beragama di Jember)* (Kompetitif Balitbang Depag RI, Tahun 2005); Perempuan dan Kemiskinan: Studi *Survival Strategic* Peremuan Miskin Kemiri (Diktis 2006); Strategi Pemberdayaan Masyarakat Miskin di Kabupaten Bondowoso (Bapekab Bondowoso, 2008), Islam Moderat dan Deradikalisasi Agama (Balitbang Depag RI, 2009), Islam, *Civil Society* dan Demokrasi (Diktis Kemenag RI, 2010), dan lain-lain.

Di samping itu, ia aktif pula menulis artikel ilmiah di sejumlah Jurnal Perguruan Tinggi di antaranya: Reorientasi Paradigma Pembangunan Pasca Runtuhnya Developmentalisme Kapitalistik Orde Baru di Indonesia (Jurnal Visi Wacana Mahasiswa Pascasarjana IKIP Medan, Tahun 2001); Apresiasi Perempuan Muslim Pasirjati Terhadap Kesehatan Gizi Balita (Jurnal Penelitian Fenomena STAIN Jember, Vol. 1, No. 1, Tahun 2001); Pergeseran Perilaku Politik Kultural NU Pasca Orde Baru (Jurnal Penelitian Fenomena STAIN Jember, Vol. 3, No. 2, Tahun 2003); PTAI, Globalisasi, dan Liberalisasi Pengetahuan (Jurnal Al-'Adalah, Vol.6, No.3, Desember 2003); Memahami Dinamika Politik Kaum Santri Melalui Pendekatan Prosesual (Jurnal Al-'Adalah, Vol.7, No.1 April 2004); Reformulasi Epistemologi Pengabdian Masyarakat di PTAI (Jurnal Al-'Adalah, Vol. 8, No. 1, April, Tahun 2005); Tenggiling Sawo: Ritus Sebagai Arena Kontestasi Kekuasaan, (Jurnal Istiqra', Vo. 6, No. 1, 2007, Diktis Depag RI, Jakarta); Pergulatan Perempuan Dusun Melawan Kemiskinan: Dari Ekslpoitasi Diri Menuju Negosiasi, (Jurnal Fenomena, Vol. 6, No. 2, Juli 2007, P3M STAIN Jember); Kontestasi dan Negosiasi Agama, Lokalitas dan Harmoni Sosial di Kota Pandalungan,

HARMONI, Jurnal Multikultural & Multireligius, Vol. VII, No. 26, April-Juni 2008, Akreditasi LIPI No.: 90/AKRED-LIPI/P2MBI/5/2007, Puslitbang Kehidupan Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat, Depag RI.

Sementara itu, workshop-workshop peningkatan kompetensi kajian, penelitian dan penulisan karya ilmiah yang pernah diikutinya, antara lain adalah: Pendidikan dan Pelatihan Peneliti Departemen Agama Propinsi Jawa Timur, Balai Diklat Pegawai Teknis Keagamaan Surabaya, Tahun 2003; Diklat Penelitian Tingkat Lanjut, Universitas Jember (2003); Diklat Metodologi Pengabdian Kepada Masyarakat, P3M STAIN Jember (2003); Workshop Pengelolaan Jurnal Tingkat Internasional, Kerjasama Dirjen Bagais Depag RI dengan Universitas Islam Negeri (UIN) Yogyakarta, (2004); Workshop Strategi Pembelajaran (Kerjsama CTSD dengan Unit Pengembangan Mutu Akademik (UPMA) STAIN Jember, Tahun 2004); Workshop Metodologi Pengabdian Kepada Masyarakat Berbasis *Participatory Action Research (PAR)* (P3M STAIN Jember, Tahun 2005).